

Правительство Российской Федерации  
Санкт-Петербургский государственный университет

**Е. В. ТИМОШИНА**

**ИСТОРИЯ ПРАВОВЫХ И ПОЛИТИЧЕСКИХ УЧЕНИЙ РОССИИ  
(ПЕРВАЯ ПОЛОВИНА XIX В.)**

Учебное пособие  
для обучающихся по образовательной программе бакалавриата  
по направлению подготовки «Юриспруденция»

Санкт-Петербург  
2014

**УДК 340.12**

**ББК 67.0**

**Т41**

Рекомендовано к опубликованию и использованию в учебном процессе

Учебно-методической комиссией юридического факультета

Санкт-Петербургского государственного университета

(протокол № 3 от 27 февраля 2014 г.).

*Тимошина Елена Владимировна* — доктор юридических наук, доцент,

доцент кафедры теории и истории государства и права СПбГУ.

***Тимошина Е. В.* История правовых и политических учений России (первая половина XIX в.).**

Учебное пособие для обучающихся по образовательной программе бакалавриата по направлению подготовки «Юриспруденция». СПб.: Издательство «ЛЕМА», 2014. — 70 с.

© Е. В. Тимошина, 2014

ISBN 978-5-98709-756-4

© ООО «Издательство «ЛЕМА», 2014

## СОДЕРЖАНИЕ

|   |           |
|---|-----------|
| <b>Введение.....</b>  | <b>4</b>  |
| <b>Глава 1. М. М. Сперанский.....</b>   | <b>4</b>  |
| § 1. Конституционный проект 1809 г. ....  | 5         |
| § 2. Патриархальная теория происхождения государства.....                               | 10        |
| § 3. Понятие права и его соотношение с нравственностью.....                             | 11        |
| <b>Глава 2. Н. М. Карамзин.....</b>   | <b>14</b> |
| § 1. Карамзин как родоначальник русского консерватизма.....                             | 15        |
| § 2. Концепция просвещенной монархии.....   | 20        |
| <b>Глава 3. П. И. Пестель.....</b>  | <b>25</b> |
| § 1. Республиканский политический идеал.....  | 26        |
| § 2. Территориальное устройство Российской республики.....                              | 29        |
| <b>Глава 4. К. А. Невалин.....</b>  | <b>31</b> |
| § 1. Понятие и соотношение правды, права и закона.....                                  | 32        |
| § 2. Соотношение законов нравственного и общественного.....                             | 34        |
| § 3. Происхождение общественных законов.....  | 36        |
| § 4. Критика просветительской философии.....  | 39        |
| § 5. Концепция «законоведения».....   | 41        |
| <b>Глава 5. П. Я. Чаадаев.....</b>  | <b>44</b> |
| § 1. Западная культура как воплощение социальной идеи христианства.....                 | 44        |
| § 2. Западническая интерпретация истории и политико-правовой культуры России.....       | 47        |
| <b>Глава 6. Славянофильство: А. С. Хомяков, И. В. Киреевский.....</b>                   | <b>53</b> |
| § 1. Общая характеристика славянофильства.....  | 54        |
| § 2. Концепция «верующего разума» И. В. Киреевского.....                                | 55        |
| § 3. Социальная философия А. С. Хомякова: от общинности «міра» к соборности Церкви..... | 60        |
| § 4. Славянофильская интерпретация истории и политико-правовой культуры Запада.....     | 66        |
| <b>Рекомендуемые источники и исследования.....</b>                                      | <b>70</b> |

## Введение

Начало рассматриваемого периода в истории русской политической и правовой мысли представлено именами *М. М. Сперанского* и *Н. М. Карамзина* – мыслителей, непосредственно связанных с предшествующим рационалистическим веком Просвещения и вместе с тем выразивших новый, «исторический дух» XIX столетия, впоследствии вызвавший к жизни историософские схемы западничества и славянофильства. В условиях либерализма царствования Александра I оказались востребованными конституционные проекты Сперанского. Они не были осуществлены в том виде, как их задумывал сам автор, однако явились одной из причин возникновения в лице его оппонента Карамзина консервативной реакции на попытку потрясти основания российской монархии, апологетом которой и выступал придворный историограф Александра I. Вместе с тем осуществленная под руководством Сперанского систематизация российского законодательства способствовала развитию юридической науки и, в частности, теоретического правоведения, видным представителем которого в этот период был *К. А. Невалин*, разработавший целостную концепцию науки «законоведения».

Первая четверть XIX в. характеризуется также появлением радикального направления в истории русской политической мысли, представленное лидером декабристского движения *П. И. Пестелем*, выступившим с программой государственного переворота и установления в России революционной диктатуры, которая должна была подготовить переход к республиканскому правлению.

Важнейшим событием этого периода стало появление «Истории Государства Российского» Карамзина, которое заставило тогдашнее общество почувствовать реальность русской допетровской истории, что явилось одной из причин последующего разделения общества на западников, представлявших, в терминологии Карамзина, «новую» Россию, и славянофилов, апеллировавших к России «древней». Наиболее своеобразным представителем западничества был *П. Я. Чаадаев*, парадоксальным для данного направления образом соединявший симпатии Западу с критикой западного либерализма. Чаадаев, как и первые славянофилы *И. В. Киреевский* и *А. С. Хомяков*, впервые предложили опыт объяснения характерных особенностей, «самобытности» (в славянофильской терминологии) политико-правовых культур России и Запада. Славянофилы, по общему признанию исследователей, заложили основы русской философии, главное направление развития которой они видели в синтезе «приемлемых» элементов «западной системы мышления» с восточно-христианским «любомудрием».

## Глава 1. М. М. Сперанский

*Михаил Михайлович Сперанский* (1772–1839) родился во Владимирской губернии в семье сельского священника. По окончании Владимирской духовной семинарии, где он получил «прозвание» «Сперанский» (лат. sperare – надеяться, уповать), восемнадцатилетний семинарист в числе лучших учеников был направлен в недавно организованное высшее духовное учебное заведение в столице – Александро-Невскую семинарию для продолжения образования, по завершении которого был оставлен учителем математики, физики, риторики и философии. В 1796 г. он становится личным секретарем генерал-прокурора князя

А. Б. Куракина и вскоре увольняется из духовной службы. С 1807 г. Сперанский фактически становится личным секретарем Александра I, по поручению которого он готовит проекты государственных реформ. В 1809 г. он получает чин тайного советника, а в 1810 г. назначается Государственным секретарем, главой государственной Канцелярии и директором Комиссии составления законов. Результатом его деятельности в этом качестве стало составление проекта Гражданского Уложения, который, однако, не был принят. В марте 1812 г. по доносу о шпионстве в пользу Франции Сперанский был отстранен императором от всех должностей и сослан под надзор полиции в Нижний Новгород, а затем в Пермь. В 1816 г. он получил назначение губернатором в Пензу, а в 1819 г. назначается генерал-губернатором Сибири. Только в 1821 г. ему было позволено вернуться в Петербург. Император Николай I в 1826 г. поручил Сперанскому руководство работами по систематизации российского законодательства. В 1830 г., спустя всего четыре года, было подготовлено и издано Полное собрание законов Российской империи – инкорпорация, построенная по хронологическому принципу и включавшая в себя узаконения за 1649–1825 гг., а в 1832 г. издан Свод законов Российской империи, в 15 томах которого было систематизировано действующее законодательство России. Таким образом, систематизация российского законодательства, осуществленная трудами Сперанского и его сотрудников, завершила безуспешные кодификационные попытки многих царствований и способствовала развитию юридической науки и образования.

## **§ 1. Конституционный проект 1809 г.**

*Теоретическим источником* конституционных проектов Сперанского послужили основные идеи *либерализма*, увлечение которыми характерно для первого периода его творчества (до ссылки): это теория *общественного договора*, являющегося, по мнению мыслителя, «первым основанием всякого законного правительства»,<sup>1</sup> идея *народного суверенитета*, предполагающая единственным источником «державной» власти народ, концепция *разделения властей*.

Первый проект реорганизации системы государственного управления, разработанный Сперанским в 1803 г., не был осуществлен. Однако его идеи получили развитие в следующем конституционном проекте, основные положения которого были изложены Сперанским во «*Введении к Уложению государственных законов*», а также ряде других произведений, созданных мыслителем по поручению императора в 1809 г. Использование характерного для российского законодательства термина «Уложение» должно было подчеркнуть основополагающий характер акта, призванного определить правовые основы общественного и государственного строя страны. Значение разработанной Сперанским программы масштабных политических преобразований определяется тем, что она была положена в основание последующего реформирования системы государственных учреждений России.

Представляя императору в 1809 г. план «всеобщего государственного образования», Сперанский объяснял необходимость политических преобразований существующим в обществе «глухим, но сильным жела-

---

<sup>1</sup> Сперанский М. М. Руководство к познанию законов / отв. ред. И. Д. Осипов. СПб., 2002. С. 228. — Далее ссылки на это издание даются в тексте главы.

нием другого вещей порядка». Он был убежден в том, что между формой правления и степенью «гражданского образования» народа должно быть соответствие, при отсутствии которого «образ правления ниспровергается с большим или меньшим потрясением». Указав императору на ослабление «моральной силы» государственной власти и невозможность частных исправлений сложившейся системы государственных учреждений, Сперанский делает вывод: «настоящая система правления несвойственна уже более состоянию общественного духа и настало время переменить ее и основать новый вещей порядок». Он старается убедить Александра I в том, что во избежание «жестоких политических превращений» российская конституция должна быть создана «благодетельным вдохновением верховной власти», которая имеет все способы устроить политическое бытие своего народа, дав ему самые правильные формы (с. 342, 349).

Цель преобразования государственного управления Сперанский видел в том, чтобы «правление, доселе самодержавное, постановить и учредить на непременимом законе», т. е. на конституции (с. 350). Полагая, что все «законы существуют для пользы и безопасности людей, им подвластных», он разделяет законы на *преходящие*, которые «по существу своему должны изменяться по изменению обстоятельств», и *коренные*, или *конституционные*, которые «состоят в началах неподвижных и неизменяемых, с коими все другие законы должны быть соображаемы» (с. 336). Принятие таких «коренных» законов, определяющих порядок участия в законодательной деятельности монарха и народа, Сперанский считает необходимым для превращения российского самодержавия в *истинную*, т. е. конституционную, *монархию*, в которой будут обеспечены *гражданские* и *политические права* подданных.

Сперанский предлагает закрепить в «Уложении государственных законов» следующие права российских подданных.

1. *Общие гражданские права*, принадлежащие всем российским подданным независимо от сословной принадлежности. К данному виду прав относится прежде всего право на «безопасность лица и имущества», составляющее «первое и неотъемлемое достояние всякого человека, входящего в общество».

2. *Особенные гражданские права*, принадлежащие только тем лицам, которые «образом жизни и воспитания к ним будут приуготовлены», т. е. дворянству. Исключительное право дворянства — так называемое право «недвижимой населенной собственности», т. е. право собственности на землю, населенную крепостными крестьянами.

3. *Политические права*, т. е. *активные* («право избирания») и *пассивные* («право представления») права на участие в законодательной, исполнительной и судебной власти. Сперанский присваивает эти права только владельцам недвижимой собственности или «капиталов промышленности в известном количестве», т. е. дворянству и «лицам среднего состояния». При этом для обладания «правом представления» требуется более высокий доход, чем для «права избирания». По мнению Сперанского, «образ жизни и воспитания» домашних слуг, ремесленников, рабочих и др. не позволяет предполагать в них «довольно разума», чтобы допустить их к участию в политической жизни.

При этом мыслитель подчеркивает недостаточность провозглашения исключительно гражданских прав: «хотя права гражданские и могут существовать без прав политических, но бытие их в сем положении

не может быть твердо», а потому полагает, что «истинные права гражданские должны быть основаны на правах политических». Сперанский поясняет свою мысль простым примером: «контракт на куплю и продажу есть право гражданское. Но какую достоверность имело бы сие право, если бы закон политический не определил вообще, что *всякая собственность неприкосновенна*».

На основании различия в объеме конституционных прав Сперанский предлагает следующее сословное деление общества: 1) *дворянство*, обладающее всеми видами прав, но при условии выполнения обязанностей государственной службы; 2) «*люди среднего состояния*» (купцы, мещане, однодворцы и др.), обладающие общими гражданскими и политическими правами (активными и / или пассивными в зависимости от размера недвижимой собственности); 3) «*народ рабочий*» (домашняя прислуга, мастеровые, поденщики и др.), располагающий только общими гражданскими правами при отсутствии политических даже при наличии у них собственности (с. 365–367).

В основание системы государственного управления Сперанским были положены два организационных принципа: 1) принцип строгого разделения власти на *законодательную, исполнительную и судебную*; 2) принцип разделения властей на *центральные и местные*.

Предложенная Сперанским система государственных учреждений должна была выглядеть следующим образом.



Однако некоторые положения конституционного проекта не соответствуют схематично изображенной роли императора как главы всей системы государственного управления, что заставляет усомниться в адекватности данной схемы реальным замыслам Сперанского. На первый взгляд, Сперанский формулирует основополагающий принцип построения системы государственных учреждений в абсолютной монархии: «Державная власть соединяет в себе силу законодательную, судную и исполнительную и приводит их в действие» (с. 395). Однако декларирование данного принципа входит в противоречие с той ролью Государ-

ственной Думы, которая отводилась ей в плане Сперанского. Он считал необходимым устроить «законодательное сословие так, чтобы мнения его были свободны и выражали бы собою мнение народное» (с. 351).

В соответствии с этим замыслом думы всех уровней должны были формироваться выборным путем из представителей сословий, обладавших политическими правами, т. е. из представителей дворянства и «лиц среднего состояния». Выборы в Государственную Думу были многоступенчатыми: 1) *волостные думы*, собирающиеся раз в три года из всех владельцев недвижимой собственности волости, избирают депутатов в окружную думу; 2) избранные волостными думами депутаты, собирающиеся раз в три года в окружном городе, образуют *думу окружную*, которая и выбирает депутатов в думу губернскую; 3) избранные окружными думами депутаты, собирающиеся раз в три года в губернском городе, образуют *губернскую думу*, которая избирает членов в Государственную Думу; 4) из депутатов, избранных губернскими думами, составляется «законодательное сословие» под именем *Государственной Думы*. Важнейшими функциями дум первых трех уровней являлись представление об общественных нуждах, а также составление так называемых списков «отличнейших обывателей», из которых председателем Государственной Думы формировался «государственный избирательный список». Из внесенных в него лиц «заимствуются чиновники, мнением общим одобренные для определения их в порядке управления» (с. 403).

Сперанский стремился сообщить Государственной Думе независимость от монарха. Это стремление нашло свое выражение, *во-первых*, в правиле о том, что «Государственная Дума собирается по коренному закону и без всякого созыва ежегодно в сентябре месяце», т. е. для начала ее заседаний не требовался акт державной власти. *Во-вторых*, Сперанский вводит правило о невозможности окончательного увольнения императором всех членов Думы без одновременного объявления о новых членах, избранных на последних выборах губернских дум, в том же акте об увольнении. *В-третьих*, согласно проекту Сперанского император не мог повлиять на выбор кандидатуры председателя Думы (канцлера): он избирался «законодательным сословием» из трех кандидатов — членов Думы. Наконец, *в-четвертых*, наиболее принципиальное положение проекта состояло в том, что для издания нового закона равным образом были необходимы как одобрение законопроекта Думой, так и утверждение его императором: с одной стороны, «никакой закон не может иметь силы, если не будет утвержден державной властью», но с другой — «никакой новый закон не может быть издан без уважения Думы» (с. 395, 400).

«Предложение» закона, т. е. право законодательной инициативы, принадлежит императору, а также действующим от его имени министрам и членам Государственного Совета. Государственной Думе принадлежит «уважение» закона, т. е. его обсуждение и одобрение, императору — его утверждение. При этом если закон признается большинством голосов Думы «неудобным», он «оставляется без действия» (с. 400). Таким образом, полагает Сперанский, «вредный» закон, предложенный от имени монарха, всегда «будет отвергнут в законодательном сословии» (с. 353). Такое «раздвоение» законодательной власти между императором и Государственной Думой соответствует модели дуалистической монархии, за исключением отсутствия в проекте Сперанского права вето императора.



Однако предлагаемый Сперанским порядок формирования исполнительной власти и ее взаимоотношений с императором и властью законодательной в большей степени напоминал *парламентскую монархию*. С одной стороны, исполнительная власть, по мысли Сперанского, «должна принадлежать власти державной» (т. е. императору), которая сможет обеспечить единство в деятельности министров (с. 354). Однако, с другой стороны, поскольку исполнительная власть «распоряжениями своими под видом исполнения законов не только могла бы обезобразить их, но и совсем уничтожить», необходимо «поставить ее в ответственности власти законодательной» (с. 351).

Принцип *ответственности* исполнительной власти перед законодательной Сперанский последовательно проводит на всех уровнях управления. Он предусматривает при каждом Управлении как органе местной исполнительной власти совет депутатов думы соответствующего уровня, в функции которого, в частности, входило составление бюджета и контроль за его исполнением.

Сперанский умалчивает в проекте об участии императора в формировании состава Министерства. Можно предположить, что данный орган должен был формироваться Государственной Думой из числа лиц, внесенных в «государственный избирательный список». Думе как высшему органу законодательной власти, по замыслу Сперанского, должно принадлежать право «вызывать ответа от министров» в двух случаях: 1) когда какая-либо мера правительства нарушает коренные государственные законы и тем самым ущемляет гражданские и политические свободы; 2) когда правительство не представило в установленное время отчетов о своей деятельности. Для того чтобы поставить императора как главу исполнительной власти под контроль законодательного «сословия», Сперанский вводит институт *контрасигнатуры*, характерный для парламентской монархии: мера правительства, которой нарушаются «коренные» законы, «вменяется не державной власти, но подчиненным ей министрам, кои посему лично, каждый по своей части, подвергаются за них ответу, и сие обязательство приемлют они на себя самим подписанием актов». Соответственно министры не будут подписывать акты императора, негодные Думе и могущие привести к отставке или осуждению министров в порядке *импичмента*, процедуру которого Сперанский предусматривает в проекте: «законодательное сословие может возбудить узаконенным порядком следствие против того министра, который подписал сию меру, и просить вместе с тем ее отмены». Благодаря этому, полагает Сперанский, «власть державная, действуя в исполнении закона, всегда будет освещаемая мнением народным» (с. 353–355).

Формирование *судебной власти*, как и законодательной, по мысли Сперанского, должно быть вверено «свободному выбору подданных», так как ее источником является «то же начало, от коего истекает и власть законодательная», т. е. народ. Высшим органом судебной власти должен был стать *Судебный Сенат*, члены которого избирались Государственной Думой из числа лиц, внесенных в «государственный избирательный список», и проходили формальную процедуру утверждения императором. Рассмотрение дел в Сенате должно было происходить «при открытых дверях публично». Выборному порядку формирования Сената соответствовала выборность всех нижестоящих судебных инстанций волостными, окружными и губернскими думами. Проект Сперанского предусматривал возможность рассмотрения некоторых категорий дел с участием присяжных, в роли которых должны были выступать депутаты думы соответствующего уровня. Хотя Сперан-

ский и утверждает, что судебная власть «принадлежит по существу своему власти державной», однако полагает, что «действие державной власти в суде должно быть ограничено одним установлением власти надзирающей» (с. 355–356).

*Государственный Совет* задумывался Сперанским как орган, объединяющий, направляющий и контролирующий деятельность трех ветвей власти. Он должен был состоять из членов по высочайшему назначению и министров, которые являлись членами Совета по должности. Главная его функция – предварительное обсуждение всех правительственных начинаний, которые, будучи утверждены императором, «поступают к предназначенному им совершению в порядке законодательном, судебном и исполнительном» (с. 390).

Согласно проектам Сперанского в 1810 г. был учрежден Государственный Совет, который приобрел значение законосовещательного органа при императоре, а в 1811 г. реформирована министерская система управления. Последующие реформы во многом реализовали законодательные предположения Сперанского: в 1864 г. Сенат был преобразован преимущественно в судебный орган, а в 1905 г. учреждена Государственная Дума.

## **§ 2. Патриархальная теория происхождения государства**

Свои теоретические взгляды на государство и право Сперанский сформулировал, главным образом, уже в 30-е годы, когда его политическое и правовое мировоззрение окончательно сформировалось, пройдя сложную эволюцию от либерального к *консервативному*. Одна из главных работ данного периода – *«Руководство к познанию законов»* (1838).

Если на раннем этапе своего творчества Сперанский отдавал предпочтение договорной теории, то теперь для объяснения происхождения государства он использует *патриархальную теорию*, полагая, что союз общежития «не может быть основан на договоре». По его мнению, договорная и патриархальная теории происхождения государства дают различные ответы на вопрос о «побудительных причинах» к образованию общества: первая усматривает их в личной пользе, или самолюбии, вторая – в любви как высшем нравственном законе, данном Богом и постигаемом человеком в его совести. Соответственно целью общественного союза, основанного на соображениях частных польз, будет личная безопасность, целью союза, основанного на нравственном законе, – стремление к нравственному совершенству. Таким образом, по мнению Сперанского, причины и цели образования общежития, предлагаемые этими двумя теориями, имеют разную степень нравственного достоинства. Кроме того, полагает мыслитель, предположения договорной теории не соответствуют исторической действительности, так как «никакое благоустроенное общество не может стоять прочно на одних выгодах жизни и на одной безопасности».

Критику договорной теории Сперанский строит исходя из своего учения о двух видах обществ. Он выделяет *союз государственный*, или *союз общежития* (публичное, или первичное, общество в современной терминологии) и *союз гражданский* (частное, или вторичное, общество). При этом следует подчеркнуть, что «союз государственный» в терминологии Сперанского не тождествен государству, а представляет собой именно публичное общество в противоположность частному.

Сперанский устанавливает три различия между частными и публичными обществами. *Первое различие* состоит в *происхождении* союзов: публичный союз имеет *божественное* происхождение, союз гражданский – *договорное*. Сперанский убежден в том, что «союз общежития устанавливается Богом», который «вложил в сердце родителей любовь к детям» и «установил в детях любовь к родителям и навык повиновения». Таким образом, делает вывод мыслитель, «сила семейственной любви, от Бога исходящая, вот начало и основание человеческих обществ, а не договоры», поэтому семейство есть «первая составная стихия всех государств».

*Второе различие* между союзом общежития и частным союзом состоит в *порядке вступления* в союзы. В публичное общество человек вступает в силу *рождения*, в союз гражданский – по собственному *усмотрению*. Наконец, *третье различие* заключается в *обязательной силе* союзов. Частные союзы охраняются союзом общежития, который располагает силой, побуждающей исполнять договоры. Сам же государственный союз утверждается не на договоре, но «на силе любви семейственной, человеку врожденной».

Главное «заблуждение» договорной теории, по мнению Сперанского, заключается в уподоблении союза публичного союзу гражданскому, т. е. в применении принципов регулирования частноправовых отношений к публично-правовым отношениям. В результате такого «смешения понятий о существе человеческих союзов», считает Сперанский, союз общежития из «установления Божеского» превращается в «установление человеческое», основанное «на таком же расчете пользы и вреда, как купля и продажа», и подлежащее «таким же изменениям, каким подлежат все частные союзы». Таким образом, делает вывод Сперанский, договорная теория имеет «вид грозный и неприязненный всякому порядку общественному», так как «восстание против власти» становится законным способом принудить сторону к исполнению условий договора.<sup>2</sup>

Сперанский выделяет четыре вида союзов общежития, или публичных обществ: семья, род, гражданское общество и государство. Уже первый общественный союз – *семейство* рассматривается Сперанским прежде всего как *правовой* союз, в котором есть «власть и повиновение, но не сила и рабство», т. е. публично-правовые отношения (с. 192), и «равенство и взаимство», т. е. частноправовые отношения. Семейства объединяются в *родовые общества*, в результате соединения родов и перехода от кочевой жизни к оседлой формируются *гражданские общества*, в которых «верховная власть и все ее учреждения сосредоточиваются в городах».<sup>3</sup> Из соединения гражданских обществ образуется *государство*, в котором, с одной стороны, «власть родительская преобразуется во власть верховную, а повиновение обращается в подданство», а с другой – «отношения членов семейства заменяются отношениями сограждан между собою» (с. 57).

### § 3. Понятие права и его соотношение с нравственностью

Сперанским было разработано правовое учение, всесторонне объясняющее феномен права – в историческом, социальном и нравственном аспектах его бытия.

<sup>2</sup> Сперанский М. М. Четыре беседы с наследником престола / публ. Д. ИЛуковской, С. С. Гречишкина // Правоведение. 1997. № 4. С. 70–71.

<sup>3</sup> Сперанский М. М. О Законах // Сборник Императорского Русского исторического общества. СПб., 1881. Т. 30. С. 351.

Для объяснения происхождения права Сперанский использует комплекс идей немецкой исторической школы права, основателем которой был Ф. К. фон Савиньи. Сперанский рассматривает право как историческое явление, необходимо сопровождающее общество на всех этапах его исторического развития: от семейного и родового союзов до гражданского общества и государства.

Как и Савиньи, Сперанский использует *органическую теорию* общества, в рамках которой социальная жизнь уподобляется жизни органической. Следствиями такого уподобления являются, *во-первых*, предположение о существовании в конкретном обществе особого «народного духа», который обуславливает все особенности исторического развития народа, *во-вторых*, вывод о конечности исторической жизни конкретных обществ, которые, полагает Сперанский, «живут столько, сколько нужно им... жить для явлений действующего в них духа» (с. 193).

Из данных теоретических положений следуют два практических вывода. Во-первых, Сперанский считает недопустимым произвольное законодательное вмешательство в «органическое» развитие права, создаваемое «народным духом». В соответствии с воспринятой им органической гипотезой он считает, что «общества человеческие имеют свои возрасты»: младенчество, юность, мужество и старость. Следовательно, развитие права, полагает Сперанский, должно находиться в соответствии с развитием общества: «Законодатель не может и не должен изменять сих возрастов, но он должен с точностью знать их и каждым управлять по свойствам его». Поэтому «сила и цель всех законов есть сохранение общества в порядке его возрастов» (с. 193). Во-вторых, Сперанский считает неэффективным заимствование правовых институтов, поскольку они созданы «духом» другого народа. В частности, по его мнению, система римского права «не может быть приложена к российскому законодательству», «не переменяв обычаев, навыков, образа мыслей всех судей».<sup>4</sup>

Признание Сперанским правового характера догосударственных союзов позволяет сделать вывод о том, что его правовые взгляды находятся преимущественно в русле *социологической* традиции правопонимания. Мыслитель подчеркивает, что употребление слова «право» в значении закона «российскому языку не свойственно», поскольку «слово *право* происходит от слова *править*; правят *по закону* лица, но закон сам по себе не правит» (с. 194). Он понимает под правом прежде всего *субъективное право*, предварительно определяя его как «*власть требовать того, чем нам обязаны другие*».<sup>5</sup> При этом Сперанский полагает, что «право как власть может принадлежать только лицу, разумом и волей одаренному, как и обязанность может быть возложена только на лицо».<sup>6</sup>

Возникновение субъективных прав и обязанностей, полагает Сперанский, возможно только в обществе. Следовательно, право есть необходимая принадлежность общества, вне которого бытие права невозможно. Однако поскольку образование самого общества возможно только благодаря «общежительной», т. е. социальной, природе человека, то, следовательно, в присущих человеческой природе качествах и следует искать основные начала права.

---

<sup>4</sup> Мысли графа М. М. Сперанского // Архив исторических и практических сведений, относящихся до России. СПб., 1859. Кн. 1. С. 8.

<sup>5</sup> Сперанский М. М. Четыре беседы с наследником престола. С. 72.

<sup>6</sup> Сперанский М. М. О Законах. С. 354.

Социальность человека, т. е. его способность к «общежитию», а следовательно, и к правовому общению, обуславливают два свойства его природы: *свобода*, т. е. власть над собой, и *совесть* как вложенная в человека Богом интуитивная способность различения нравственного добра и зла. Союз «общежития», полагает Сперанский, создается в результате взаимного признания свободы друг друга и нравственного закона, который является критерием взаимного ограничения свободы: общество образуется, когда «люди почувствуют разность добра и зла» и «признают себя взаимно свободными» (с. 192).

Эти две «стихии» общежития – признание свободы другого и признание «бытия нравственного добра и зла» – Сперанский признает равным образом необходимыми для образования общества: «Никакой постоянный и прочный союз общежития без сих принадлежностей существовать не может, ибо, положим, во-первых, что не будет в нем свободы; тогда нет союза общежития, но есть состояние насилия и рабства; положим, во-вторых, что есть свобода, но нет признания нравственного добра и зла, нет признания правоты, тогда чем измерять свободу? Чем определить ее при первом споре? Следовательно, при первом споре союз разрушится, ибо лишится единственного своего утверждения». Сперанский подчеркивает, что «не должно думать, что признание сих двух стихий, и особливо последней, было слишком отвлеченно для первоначальных обществ; понятие может быть отвлеченно, но чувство их весьма просто»: «они находятся в самом первом соединении общежития семейственного, в отношениях мужа и жены, родителя и чад» (с. 191).

Достигнутое в обществе нравственное согласие в распределении свободы между его членами создает для них субъективные права и обязанности: «Права и обязанности возникают из союзов. Везде, где есть союз, есть долг и право» (с. 56). Вместе с тем права и обязанности нуждаются в защите со стороны публичной власти. Носитель публичной власти обладает «*первообразным*» правом, которое происходит от признания в нем членами общества нравственного авторитета. Данное право представляет собой «власть определять внешние действия другого посредством согласия, укрепленного нравственной необходимостью». «Первообразным» правом обладают главы соответствующих союзов общежития – семейного, родового, гражданского и государственного. Как носители «первообразного» права они создают общие для всех постоянные правила, «законы», которые являются выражением условий общественного союза.<sup>7</sup>

Таким образом, *право*, в определении Сперанского, – это *являющаяся результатом общественного согласия, нравственно оправданная мера свободы лица, охраняемая публичной властью*. Исходя из такого определения, Сперанский отвергает существование естественных прав в качестве субъективных притязаний, «определяемых одним чистым разумом».<sup>8</sup>

Важное место в правовом учении Сперанского занимает проблема *этического обоснования права*.

Он выделяет три вида законов: законы природы, действующие в мире физическом, законы разума, которым подчинен мир «умственный», и *законы нравственные*, действующие в обществе. Последние имеют две разновидности: *законы естественные*, или законы совести, и *законы общежительные положительные*.

---

<sup>7</sup> Сперанский М. М. Обязанность и право // ОР РНБ. Ф. 731. Ед. хр. 1229. Л. 2–3.

<sup>8</sup> Сперанский М. М. Четыре беседы с наследником престола. С. 68.

Все нравственные законы, как естественные, так и положительные, во-первых, имеют *общий источник происхождения*. «В мире нравственном верховный законодатель есть Бог», имеющий в душе человека «своего представителя – совесть», которая «дана человеку, чтобы познавать долг его и различать в каждом деянии правду от неправды».<sup>9</sup> Во-вторых, нравственные законы имеют *общую цель*: «утвердить между людьми нравственный порядок» (с. 52).

Вместе с тем Сперанский, указывая на относительное тождество естественного и положительного законов, выделяет и различия между ними. При наличии общей цели всех нравственных законов положительные законы «имеют сверх того цель ближайшую, непосредственную» – общежительную справедливость, которая имеет относительный характер по сравнению с «правдой» божественной.<sup>10</sup> Естественные и положительные законы различаются также по «пространству действия»: законы совести, регулирующие как внутренние, так и внешние движения воли, «обширнее и строже» законов положительных, регулирующих исключительно внешние деяния лица.<sup>11</sup> Кроме того, естественные законы, являясь законами совести, которая есть «чувство всеобщее, всем сродное», «могут быть прилагаемы ко всем вообще составам общежития и в сем приложении именуются всенародными», законы положительные «свойственны каждому общежитию в особенности» (с. 51). Наконец, естественные и положительные законы различаются характером санкций: санкция первых «состоит единственно в действии совести», которая испытывает «внутренние движения воли и подвергает их суду Божию». В законах общежительных «присоединяются к тому внешние понуждения».<sup>12</sup>

Установив признаки сходства и различия между естественным и положительным и законом, Сперанский формулирует принцип их должного соотношения: «Законы общежительные недействительны, когда они противны законам естественным; они по самому существу их не что иное должны быть, как приложение законов естественных, укрепленное действием верховной власти» (с. 56).

## Глава 2. Н. М. Карамзин

*Николай Михайлович Карамзин* (1766–1826) родился в Симбирской губернии. Получив первоначальное домашнее образование, продолжил его в одном из московских частных пансионов, посещал некоторые занятия в Московском университете. Затем последовала кратковременная служба в гвардии, сближение и разрыв с масонским кружком Н. И. Новикова, годичное путешествие по Европе (1789–1790), о котором он написал книгу «Письма русского путешественника» (1791–1792), впервые высказав в ней свои впечатления о Французской революции. Карамзин становится издателем первого в России политического журнала «Вестник Европы». С 1803 г. и вплоть до своей смерти Карамзин, получив звание придворного историографа, работает над главным трудом своей жизни – многотомной *«Историей государства Российского»*, в кото-

---

<sup>9</sup> Там же.

<sup>10</sup> Сперанский М. М. О Законах. С. 357.

<sup>11</sup> Сперанский М. М. Основания российского права / публ. и коммент. Е. В. Тимошиной // Правоведение. 2001. № 3. С. 231.

<sup>12</sup> Сперанский М. М. О Законах. С. 357.

рой он, по его собственным словам, представил путь России «от колыбели до величия редкого».<sup>13</sup> По мнению В. О. Ключевского, составлением русской истории Карамзин «много помог русским людям лучше понимать свое прошлое, но еще больше он заставил их любить его».<sup>14</sup>

Свои политические взгляды Карамзин изложил в *«Историческом похвальном слове Екатерине II»* (1801), а также в *«Записке о древней и новой России в ее политическом и гражданском отношениях»*, написанной в 1811 г. и адресованной Александру I. В «Записке» Карамзиным были сформулированы многие важнейшие положения отечественной консервативной идеологии, поэтому данное произведение является своего рода манифестом первой «волны» русского консерватизма.

Мировоззрение Карамзина сформировалось под влиянием просветительских идей XVIII в. и в этом смысле в известной степени принадлежит этому «философическому» веку, однако в его творчестве начинается преодоление русской мыслью интеллектуальной зависимости от европейского Просвещения, свидетельством чего и стала консервативная социально-политическая программа мыслителя. Она сочетает в себе идеи, обосновывающие ценности традиционной русской культуры, с некоторыми понятиями просветительской идеологии: «договора между властью и повиновением», «народного блага», «гражданского счастья» и др. В частности, несомненным свидетельством присутствия в его мировоззрении идей Просвещения является наименование им российского подданного исключительно гражданином.

## **§ 1. Карамзин как родоначальник русского консерватизма**

Карамзин, как уже было отмечено, стоит у истоков консервативной традиции русской политико-правовой мысли. *Консерватизм* представляет собой определенный тип социального, правового и политического мышления, который сложился в конце XVIII в. в европейской философии как реакция на Французскую революцию, становление индустриального общества и философию Просвещения, сообщившую идеологическое обоснование данным явлениям. Первоначально (в конце 90-х годов XVIII в.) консервативная позиция Карамзина, как и первых европейских консерваторов, оформляется в виде откликов на Французскую революцию, которая, в его представлении, относится к явлениям, открывающим «новую эпоху» и определяющим «судьбы человечества на долгий ряд веков».<sup>15</sup> Именно изучение опыта Французской революции позволило Карамзину сформулировать базовые принципы консервативной идеологии, которые соответствовали позиции первых европейских консерваторов. Консервативная позиция мыслителя представлена прежде всего в ряде политических статей, которые были опубликованы в издаваемом им «Вестнике Европы».

Подобно европейским консерваторам Карамзин видит одну из главных причин Французской революции в философии Просвещения, что для мыслителя является основанием усомниться в ценности просветительских идей: «Конец нашего века, — пишет Карамзин, — почитали мы концом главнейших бедствий чело-

---

<sup>13</sup> Карамзин Н. М. Записка о древней и новой России. СПб., 1914. С. 2. — Далее ссылки на это издание (далее — Записка) даются в тексте главы.

<sup>14</sup> Ключевский В. О. Соч. В 9 т. М., 1989. Т. 7. С. 276.

<sup>15</sup> Карамзин Н. М. Избр. соч. В 2 т. М.-Л., 1964. Т. 2. С. 152. — Далее ссылки на это издание даются в тексте главы: первая цифра в скобках означает номер тома, вторая — страницы.

вечества и думали, что в нем последует важное, общее соединение теории с практикою, умозрения с деятельностью, что люди, уверяясь нравственным образом в изящности законов чистого разума, начнут исполнять их во всей точности и наслаждаться истинными благами жизни. Где теперь сия утешительная система? Она разрушилась в своем основании! Век просвещения! Я не узнаю тебя – в крови и пламени не узнаю тебя – среди убийств и разрушения не узнаю тебя!» (2, 246–247).

Для аристократического мировоззрения Карамзина *неприемлемо революционное требование всеобщего равенства* – «сей химеры» (2, 270), идеологически обоснованной просветителями: «Дух системы, – пишет мыслитель, – заставлял разумных людей утверждать многие странности и даже нелепости: что наши природные способности и свойства одинаковы» (1, 740). По его мнению, «мечта о равенстве» сделала всех французов лишь «равно несчастными» (2, 265). Карамзин подчеркивает также эфемерность провозглашенной революцией политической свободы, полагая, что истинная свобода как внутренняя свобода человеческого духа может быть завоевана человеком не в революционной борьбе, но лишь в борьбе с самим собой: «Я презираю либералов нынешних, – пишет Карамзин, – я люблю только ту свободу, которую никакой тиран не может у меня отнять».<sup>16</sup> Именем же политической свободы, по мнению мыслителя, «часто пользовалось тиранство».<sup>17</sup>

Карамзин считает *утопичными* претензии просветителей *создать* новое, совершенное общество *на началах разума*: «все смелые теории ума, – полагает мыслитель, – должны остаться в книгах; учреждения древности имеют магическую силу, которая не может быть заменена никакою силою ума» (2, 268–269).

Относя к таким «древним учреждениям» традиционную для европейских государств монархию, Карамзин *не приемлет республики* как формы правления, порожденной «злым духом Французской революции» (2, 279). По его мнению, «без высокой народной добродетели республика стоять не может» (2, 278), «республика без добродетели и геройской любви к отечеству есть неодушевленный труп» (Слово, с. 93). Современное мыслителю состояние европейского общества, в котором народные добродетели отживают свой век, заменяясь «действием личных страстей, злобного и безумного эгоизма», не располагает, по его мнению, к установлению представительных учреждений (2, 278).

Подобно европейским консерваторам Карамзин *отвергает принципиальную необходимость революционных изменений* в жизни общества: «Всякое гражданское общество, веками утвержденное, есть святыня для добрых граждан. Всякие же насильственные потрясения гибельны, и каждый бунтовщик готовит себе эшафот. Легкие умы думают, что все легко; мудрые знают опасность всякой перемены и живут тихо. Новые республиканцы с порочными сердцами! – восклицает Карамзин. – ...Безначалие хуже всякой власти!» (1, 382–383).

Вместе с тем Французская революция, как полагает Карамзин, имела и *положительное историческое значение для европейской цивилизации*, нашедшее свое выражение в том, что «ужасы» революционного террора «излечили Европу от мечтаний гражданской вольности и равенства» (Записка, с. 42), а потому, угро-

<sup>16</sup> *Неизданные сочинения и переписка Н. М. Карамзина*. Ч. 1. СПб., 1862. С. 9.

<sup>17</sup> *Карамзин Н.М.* Историческое похвальное слово Екатерине II // Ермашов Д. В., Ширинянец А. А. У истоков российского консерватизма: Н. М. Карамзин. М., 1999. С. 100. – Далее ссылки на это издание (далее – Слово) даются в тексте главы.



жая «ниспровергнуть все правительства», она только «утвердила их» (2, 269). Главный итог революции, обещавшей «политическое и нравственное благоденствие Европе», состоит, по мнению Карамзина, в осознании того, что «гражданский порядок священ даже в самых местных или случайных недостатках своих; что власть его есть для народов не тиранство, а защита от тиранства; что, разбивая сию благодетельную эгиду, народ делается жертвою ужасных бедствий, которые несравненно злее всех обыкновенных злоупотреблений власти; что одно время и благая воля законных правительств должны исправить несовершенства гражданских обществ; и что с сею доверенностью к действию времени и к мудрости властей должны мы, частные люди, жить спокойно, повиноваться охотно и делать все возможное добро вокруг себя». В отличие от восемнадцатого девятнадцатый век должен быть, по убеждению Карамзина, «счастливее, уверив народы в необходимости законного повиновения, а государей — в необходимости благодетельного, твердого, но отеческого правления» (2, 268–269).

Карамзин критикует также пришедший на смену аристократического понятия чести «торговый дух *среднего сословия*», что являлось для него свидетельством формирующегося капиталистического уклада. Сущность современного ему сознания европейского общества Карамзин характеризует следующей формулой: «вся философия состоит теперь в коммерции».<sup>18</sup> Будучи убежден в том, что «за деньги не делается ничего великого» (Записка, с. 124), Карамзин критикует «буржуазный» стиль жизни современных европейцев, которые перестали быть «истинными гражданами», превратившись «в купцов»: для них «железный сундук стал идолом, контора — отечеством, любовь к богатству — единственным чувством».<sup>19</sup> «Дух торговли» является главной причиной того, что «люди богаты и грубы; богачи живут только для себя, в скучном единообразии — едят и пьют. Богатство с бедностью и рабством является в своей разительной противности».<sup>20</sup> Следствием «купеческой системы», по мнению Карамзина, будут неизбежные военные конфликты между государствами, так как «трудно верить бескорыстию народа, который начинает торговать».<sup>21</sup> «Новая политика» европейских государств сводилась, в его представлении, к циничному лозунгу: «сперва деньги, а после добродетель».<sup>22</sup>

Таким образом, консервативная социально-политическая программа Карамзина первоначально оформилась под непосредственным влиянием Французской революции. В его творчестве рубежа XVIII–XIX вв. получили обсуждение три основные темы европейского консерватизма: 1) неприятие революции; 2) критика рационалистической философии Просвещения, идеологически подготовившей революцию; 3) критика индивидуалистических ценностей развивающейся капиталистической цивилизации.

Наблюдаемые Карамзиным процессы европеизации России, *во-первых*, обусловили критику мыслителем либерального направления правительственной политики в царствование Александра I, *во-вторых*, способствовали разработке им исторической концепции, обосновавшей самобытность исторического пути Рос-

---

<sup>18</sup> Вестник Европы. 1802. № 3. С. 7.

<sup>19</sup> Там же. № 17. С. 60.

<sup>20</sup> Там же. № 24. С. 315–316.

<sup>21</sup> Там же. 1803. № 21–22. С. 120.

<sup>22</sup> Там же. 1802. № 3. С. 1.

сии. В этом смысле, русская консервативная мысль, представленная именем Карамзина, возникла прежде всего в виде реакции на интеллектуальную зависимость России от Европы как носительницы либеральной идеологии.

В «Записке о древней и новой России», обращенной к Александру I, Карамзин подверг критике как внешнюю, так и внутреннюю политику императора, определяемую, по его мнению, «пользами личных самолюбий» его советников: «Советники Александровы, — пишет Карамзин, — захотели новостей в главных способах монаршего действия, оставив без внимания правило мудрых, что всякая новость в государственном порядке есть зло, к коему надобно прибегать только в необходимости: ибо одно время дает надлежащую твердость уставам; ибо более уважаем то, что давно уважаем и все делаем лучше от привычки» (Записка, с. 58–59).

Причиной всеобщего недовольства политикой императора Карамзин считает «излишнюю любовь правительства к государственным преобразованиям, которые потрясают основу Империи и коих благотворность остается доселе сомнительною». Мыслитель же полагает, что «к древним государственным зданиям прикасаться опасно», а потому, наставляет он императора, «все мудрые законодатели, принуждаемые изменять уставы политические, старались как можно менее отходить от старых». Кроме того, умножение законов, по мнению Карамзина, лишь «благоприятствует необузданности произвола». Обращаясь к императору, Карамзин требует от правительства «более мудрости хранительной, нежели творческой», тем более что Россия «существует около 1000 лет и не в образе дикой Орды, но в виде Государства великого, а нам все твердят о новых уставах, как будто бы мы недавно вышли из темных лесов американских» (Записка, с. 68–70).

Особым объектом критики Карамзина становится деятельность Сперанского, в частности, подготовка реформатором проекта Гражданского уложения, в котором Карамзин при «множестве ученых слов и фраз, почерпнутых в книгах», не увидел «ни одной мысли, почерпнутой в созерцании особенного гражданского характера России»: «Никто из русских, читая сей проект, не догадался бы, что он читает наше Гражданское Уложение, если бы не стояло того в заглавии». Усмотрев в проекте «перевод Наполеонова кодекса», Карамзин указывает императору на то, «благодаря Всевышнего мы еще не подпали железному скипетру сего завоевателя»: «Для того ли, — недоумевает мыслитель, — существует Россия как сильное государство около тысячи лет, для того ли около ста лет трудимся над сочинением своего полного Уложения, чтобы торжественно перед лицом Европы признаться глупцами и подсунуть седую нашу голову под книжку, слепленную в Париже шестью или семью экс-адвокатами и экс-якобинцами? (Записка, с. 106–108).

Карамзин полагает, что «законы народа должны быть извлечены из его собственных понятий, нравов, обыкновений, местных обстоятельств» (Записка, с. 107). Он убежден в том, что «для старого народа не надобно новых законов», а потому советует правительству иметь «впредь более зрелости в мыслях законодательных» (Записка, с. 110, 103). Карамзин не приемлет просветительский дух априорного, не опирающегося на исторический опыт и народные обычаи, «законоделания», позволяющий «умам легким» думать, что «надобно только велеть — и все сравняется» (Записка, с. 114). Только время, по мнению историка, «подвигает вперед разум народов, но тихо и медленно: беда законодателю облетать его» (2, с. 293).

Стремление Карамзина отгородить Россию от духовного влияния революционной Европы нашло выражение в разработке мыслителем *концепции культурной самобытности России*, являющейся неотъемлемой частью его консервативной социально-политической программы. Заявляя на страницах «Вестника Европы» о том, что «россияне одарены от природы всем, что выводит народы на высочайшую степень гражданского величия» (2, 222), Карамзин выступает против заимствования европейского опыта: «Есть всему предел и мера: как человек, так и народ начинает всегда подражанием; но должен со временем быть сам собою, чтобы сказать: „Я существую морально!“. Патриот спешит присвоить отечеству благодетельное и нужное, но отвергает рабские подражания в безделках, оскорбительные для народной гордости. Хорошо и должно учиться; но горе народу, который будет всегдашним учеником» (2, 287). Более того, по его мнению, «народ унижается, когда для воспитания имеет нужду в чужом разуме».<sup>23</sup>

Процессы европеизации России Карамзин, как и впоследствии славянофилы, связывает с деятельностью Петра I, который «захотел сделать из России Голландию». В допетровской Руси «правоверный Россиянин» считался «совершеннейшим гражданином в мире, а Святая Русь – первым Государством». «Теперь же, – пишет Карамзин, – более ста лет находясь в школе иноземцев, без дерзости можем ли похвалиться своим гражданским достоинством? Некогда называли мы всех европейцев неверными, теперь называем братьями; спрашиваю: кому бы легче было покорить Россию – неверным или братьям, т. е. кому бы она, по вероятности, должна была более противиться?». Историк делает вывод о том, что по вине Петра «мы стали гражданами мира, но перестали быть гражданами России» (Записка, с. 27–28).

Поскольку «мы никогда не будем умны чужим умом и славны чужою славою», Карамзин призывает «почувствовать цену собственного» и не слушать советов «иностранных глубокомысленных политиков», которые «говоря о России, знают все, кроме России». По его мнению, «мы излишне смиренны в мыслях о народном достоинстве – а смирение в политике вредно», так как «кто самого себя не уважает, того, без сомнения, и другие уважать не будут» (2, 282, 292).

Таким образом, в творчестве Карамзина впервые становится предметом обсуждения произошедший вследствие петровских реформ *раскол России на древнюю, допетровскую, неевропеизированную и новую*, переживающую процесс европеизации, вследствие которого «честью и достоинством Россиян сделалось подражание» (Записка, с. 26). Этот раскол, в представлении Карамзина, есть прежде всего *раскол русского общества*: «Дотоле Россияне сходствовали между собою в обыкновениях, – со времен Петровых высшие степени отделились от нижних, и Русский земледелец, мещанин, купец увидел Немцев в Русских Дворянах, ко вреду братского, народного единодушия Государственных состояний» (Записка, с. 25). Как реакция на распространение в российском обществе либеральных ценностей современной мыслителю европейской культуры в его творчестве впервые появляется идея национальной самобытности России. В частности, Карамзин впервые формулирует тезис о *евразийском характере русской культуры*. Россия, «возвысив главу свою между Азиатскими и Европейскими Царствами», представляет «в своем гражданском образе черты сих обеих частей мира: смесь древних Восточных нравов, принесенных Славянами в Европу и подновленных,

---

<sup>23</sup> Там же. 1802. № 8. С. 364.

так сказать, нашу долговременную связь с Монголами, — Византийских, заимствованных Россиянами вместе с Христианскою верою, и некоторых Германских, сообщенных им Варягами» (Записка, с. 10).

Тема раскола русской культуры на древнюю и новую, вызвавшая к жизни понятие национальной самобытности, получит ближайшее обсуждение в творчестве западников и славянофилов. Данное понятие станет одним из элементов знаменитой формулы министра народного просвещения С. С. Уварова «православие, самодержавие, народность», сознательно противопоставленной революционному девизу «свобода, равенство, братство». Впервые поставленной Карамзиным проблеме самобытных начал русской культуры суждено будет впоследствии стать одной из наиболее обсуждаемых тем русской философии. К числу таких самобытных начал Карамзин относил российское самодержавие.

## § 2. Концепция просвещенной монархии

Наиболее важной частью консервативной социально-политической программы Карамзина является его концепция российского самодержавия как самобытного, национального типа *просвещенной монархии*. «Самодержавие, — убежден Карамзин, — есть Палладиум России; целость его необходима для ее счастья» (Записка, с. 126). Именно в самодержавии, опирающемся на дворянство, он видел единственную силу, способную удержать российское общество от революции: «Самовольные управы народа, — пишет Карамзин, — бывают для Гражданских Обществ вреднее личных несправедливостей, или заблуждений Государя. Мудрость целых веков нужна для утверждения власти: один час народного исступления разрушает основу ее, которая есть уважение нравственное к сану властителей» (Записка, с. 16). Кроме того, предпочтение монархии для России обосновывается тем, что при республиканской форме правления, по мнению Карамзина, государство, «составленное из частей столь многих и разных, из коих всякая имеет свои особенные гражданские пользы», неизбежно «должно погибнуть», а потому ничего, кроме «единовластия неограниченного», не может «в сей машине производить единство действия» (Записка, с. 47).

Неприятие Карамзиным республиканской формы правления обусловлены характерным для христианского мировоззрения представлением о греховности природы человека, которое было воспринято и консерватизмом. *Республика* рассматривается мыслителем как форма правления, потворствующая развитию греховных склонностей человека: «Или людям надлежит быть Ангелами, или всякое Правление, основанное на действии различных волей, будет вечным раздором, а народ — несчастным орудием некоторых властолюбцев, жертвующих отечеством личной пользе своей. Да живет же сия дикая Республиканская независимость в местах, подобно ей диких» (Слово, с. 101). Карамзин, признаваясь в том, что его сердце «не менее других воспламеняется добродетелью великих Республиканцев», тем не менее полагает, что увлечение республиканской формой правления представляет собой «кратковременную эпоху». В подтверждение своей мысли Карамзин ссылается на новейшую историю Франции: «Народ многочисленный на развалинах трона хотел повелевать сам собою: прекрасное здание общественного благоустройства разрушилось; неописанные несчастья были жребием Франции, и сей гордый народ, проклиная десятилетнее заблуждение, для спасения политического бытия своего вручает самовластие Корсиканскому воину». По его мнению, республики

«не знают покоя и вечно ратоборствуют не только с внешними неприятелями, но и с согражданами», и в «сем бурном море» истории республик, по мнению мыслителя, невозможно найти хотя бы один «мирный и счастливый остров» (Слово, с. 100).

Стремление обосновать необходимость самодержавной власти для блага России было одной из главных причин, побудивших Карамзина заняться русской историей. В своей «Истории государства Российского» Карамзин рассматривает самодержавие как главную «причину могущества России, столь необходимого для благоденствия» народа (Записка, с. 3). Самодержавная власть, которая «основала и воскресила Россию» (Записка, с. 47), интерпретируется мыслителем как важнейшая часть исторической традиции русского народа, как подлинно *самобытное начало русской культуры*, предопределившее ее величественное развитие: «Россия основалась победами и единоначалием, гибла от разновластия, а спаслась мудрым самодержавием», — убежден Карамзин (Записка, с. 10). В этом смысле можно говорить о том, что если историческая концепция Карамзина раскрывает его политическую программу, то политическая — дает ключ к пониманию его исторической концепции.

Его первое историческое сочинение «Историческое похвальное слово Екатерине II» является вместе с тем и его первым политическим трактатом, содержащим монархическую программу автора. *Наиболее приближенным к его идеалу просвещенной монархии было именно царствование Екатерины II*, которая, по его мнению, «уважила в подданном сан человека, нравственного существа, созданного для счастья в гражданской жизни» (Слово, с. 95). Она «дерзнула объявить своему народу, что слава и власть Венценосца должны быть подчинены благу народному; что не подданные существуют для Монархов, но Монархи для подданных» (Слово, с. 108).

В представлении Карамзина, в просвещенной монархии «Государь не менее подданных должен исполнять свои святыя обязанности, коих нарушение уничтожает древний завет власти с повиновением и низвергает народ со степени гражданственности в хаос частного естественного права» (Записка, с. 42). Карамзин полагает, что монарх призван исполнять две главнейшие обязанности: 1) *обязанность нравственного просвещения народа*, которое воспитывает в нем веру, «любовь к добродетели, к трудам, порядку, чувствительность к несчастью ближних, повиновение сердца уму»; 2) *обязанность «политического воспитания гражданина»*, прежде всего воспитания в нем «любви к отечеству и его учреждениям». В России же, полагает Карамзин, «при самом начальном раскрытии души должно вкоренить в человека благоговение к Монарху, соединяющему в себе государственные власти, и, так сказать, образу отечества» (Слово, с. 104). Хотя монарху было бы «легко управлять народом грубым и полудиким, которого нужды, понятия и страсти малочисленны; которого душа недеятельна и разум дремлет», однако, по мнению Карамзина, просвещенный монарх заинтересован в том, чтобы постепенно «успехи просвещения» открыли бы каждому «пользу справедливости, честности и мирной жизни» (Слово, с. 110). Карамзин делает вывод о том, что монархическое правление, при котором «выгоды Монарха соединяются с выгодами подданных», «всех других сообразнее с целью гражданских обществ: ибо всех более способствует тишине и безопасности» (Слово, с. 101).

Опровергая распространенный предрассудок, Карамзин подчеркивает, что «Самодержавие не есть враг свободы в гражданском обществе» (Слово, с. 101), однако, по его мнению, *к свободе народ должен постепенно готовиться нравственным просвещением*: «для твердости бытия государственного безопаснее поработить людей, нежели дать им не вовремя свободу, для которой надобно готовить человека исправлением нравственным» (Записка, с. 83). Таким образом, Карамзин впервые формулирует ставшую впоследствии традиционной для консервативной политической мысли идею о необходимости нравственного воспитания народа, которое гораздо более эффективно, чем реформирование политических институтов. Его *проект просвещенной монархии* предполагал не только *просвещенного монарха*, способствующего нравственному и политическому воспитанию народа, но и *просвещенное*, подготовленное «нравственным исправлением», *гражданское общество*, каждый член которого обладает свободой, т. е. «спокойствием духа, происходящим от безопасности, и правом делать все дозволяемое законами» (Слово, с. 101).

*Важнейшим институтом гражданского общества*, по мнению Карамзина, является *церковь*. Духовенство, в его представлении, обладает обязанностью «учить народ добродетели» и правом «вещать истину Государям» – «правом благословенным не только для народа, но и для Монарха, коего счастье состоит в справедливости». В этом смысле оно является «совестью в случайных уклонениях царской власти от добродетели». Уничтожение Петром патриаршества как «опасного для Самодержавия неограниченного» Карамзин рассматривает как проявление деспотизма императора. Однако, полагает Карамзин, «с ослаблением веры Государь лишается способа владеть сердцами народа в случаях чрезвычайных, где нужно все забыть, все оставить для Отечества» (Записка, с. 29–30).

К числу важнейших политических добродетелей, которыми должны обладать члены гражданского общества, относится, по мнению Карамзина, «уважение к своему народному достоинству»: «дух народный, – полагает мыслитель, – составляет нравственное могущество Государств, подобно физическому, нужное для их твердости». Веками выработанные *народные традиции и обычаи* образуют особую сферу жизни гражданского общества, которая, *наряду с религиозной сферой*, должна быть *свободна от вмешательства в нее царской власти*. «Унижение Россиян в собственном их народном достоинстве» является, по мнению Карамзина, еще одним проявлением деспотизма Петра: «сия страсть к новым для нас обычаям преступила в нем границы благоразумия». По его мнению, предписывать народным обычаям новые «Уставы есть насилие, незаконное и для Монарха Самодержавного». Мыслитель полагает, что «презрение к самому себе не располагает человека и Гражданина к великим делам», а потому «любовь к Отечеству питается народными особенностями, благотворными в глазах политика глубокомысленного». И хотя Петр, по его мнению, «велик без сомнения», однако «мог бы возвеличиться гораздо более, когда бы нашел способ просветить ум Россиян без вреда для их гражданских добродетелей» (Записка, с. 24–28).

Просвещенная монархия необходимо должна «иметь твердые законы, гражданские и государственные» (Записка, с. X). По мнению Карамзина, «мудрость веков и благо народное утвердили сие правило для Монархий, что закон должен располагать троном, а Бог жизнью Царей!» (Записка, с. 45). В вопросе о необходимости законности монархического правления мнения Карамзина и Сперанского совпадали. Однако в

отличие от своего оппонента Карамзин безусловно *отвергает необходимость внешнего ограничения власти самодержца при помощи соответствующих политических институтов*, требование учреждения которых является, по его мнению, лишь выражением тщеславных притязаний советников императора присвоить себе реальную власть, сделав монарха царствующим, но не правящим: «Сирены могут петь вокруг трона: “Александр, воцари закон в России”. Я возьмусь быть толкователем сего хора: “Александр! Дай нам именем закона господствовать над Россией, а сам покойся на троне, изливай единственно милости, давай нам чины, ленты, деньги!”» (Записка, с. 122).

Карамзин полагает, что *не существует законных способов ограничить власть императора*. «Можно ли и какими способами ограничить самовластие в России, не ослабив спасительной Царской власти? – вопрошает Карамзин. – Умы легкие не затрудняются ответом и говорят: “можно, надобно только поставить закон выше Государя”». Однако мыслитель полагает, что монарх не имеет права сам ограничить свою власть, не нарушив данный народу при избрании династии «завет», или «хартию»: «Если бы Александр, вдохновленный великодушной ненавистью к злоупотреблениям самодержавия, взял перо для предписания себе иных законов, кроме Божиих и совести, то истинный добродетельный гражданин Российский дерзнул бы остановить его руку и сказать: “Государь! Ты преступаешь границы своей власти: наученная долговременными бедствиями, Россия пред Святым Алтарем вручила Самодержавие Твоему предку и требовала, да управляет ею верховно, нераздельно. Сей завет ей основание Твоей власти, иной не имеешь; можешь все, но не можешь законно ограничить ее!”». От «ужасной» же мысли «возмущения народа» с требованиями ограничения его власти, по мнению Карамзина, «содрогнется всякое доброе Русское сердце» (Записка, с. 46–48).

В противоположность либеральным требованиям конституционного ограничения власти императора Карамзин выдвигает *требование нравственного самоограничения монарха*: «Государь имеет только один верный способ обуздать своих наследников в злоупотреблениях власти: да царствует добродетельно! да приучит подданных ко благу! Тогда родятся обычаи спасительные; правила, мысли народные, которые лучше всех бранных форм удержат будущих Государей в пределах законной власти... Чем? – страхом возбудить всеобщую ненависть в случае противной системы царствования» (Записка, с. 48). Кроме того, Карамзин допускает ситуацию, когда монарх должен проявить милость, превосходящую законную справедливость: поскольку, по его мнению, «наше Правление есть отеческое, патриархальное», то, подобно тому как «отец семейства судит без протокола», монарх «в иных случаях должен необходимо действовать по единой совести» (Записка, с. 122). На способности монарха к нравственному самоограничению, к действию «по совести» основывается, по мнению Карамзина «нравственное уважение к сану властителей», которое есть основа монархии.

Карамзин полагает, что «главная ошибка Законодателей сего Царствования состоит в излишнем уважении форм Государственной деятельности». Он призывает императора последовать другому правилу и признать, что «не формы, а люди важны», «не бумаги, а люди правят», а потому, по его мнению, «искусство избирать людей и обходиться с ними есть первое для Государя Российского; без сего искусства тщетно будете искать народного блага в новых Органических Уставах» (Записка, с. 116, 119, 126). Он убежден в том, что

«не только в республиках, но и в Монархиях кандидаты должны быть назначены единственно по способностям» (Записка, с. 117). Мудрость правления, по его мнению, состоит в умении монарха «усиливать побуждение добра или обуздывать стремление ко злу». Если «для первого есть награды, отличия, для второго — боязнь наказаний». При этом Карамзин подчеркивает, что «кто знает человеческое сердце и движение Гражданских обществ, тот не усомнится в истине, что страх гораздо действительнее всех иных побуждений смертных». Однако, по его мнению, «малейшее наказание, но бесполезное, ближе к тиранству, нежели самое жестокое, коего основанием есть справедливость, а целью — общее добро». Вместе с тем монарх не должен быть расточителен в наградах, которые, по мнению Карамзина, «благодетельны своей умеренностью, — в противном же случае делаются или бесполезны, или вредны». Главной же наградой доброго гражданина мыслитель считает «честь» и советует императору соединить «с каким-нибудь знаком понятие о превосходной добродетели», следствием чего станет то, что «все будут желать оно, несмотря на его ничтожную денежную цену (Записка, с. 120–125).

Просвещенная монархия в концепции Карамзина есть вместе с тем *сословная монархия*. Жизнеспособность монархического строя связывается Карамзиным прежде всего с наличием *дворянского сословия* как «братства знаменитых слуг царских», исполняющего обязанности управления и пользующегося привилегиями: «твердо основанные права благородства в Монархии служат ее опорой», — убежден мыслитель, они суть «главное необходимое орудие» монаршей власти, «двигающее состав Государственный». Необходимость сохранения дворянского сословия Карамзин объясняет тем, что «порядок требует, чтобы некоторые люди воспитывались для отправления некоторых должностей, и чтобы Монарх знал, где искать деятельных слуг отечественной пользы». Исключительная в сравнении с другими сословиями способность дворянства исполнять обязанности перед престолом обусловлена тем, что дворянин, «облагодетельствованный судьбою, навикает от самой колыбели уважать себя, любить Отечество и Государя за выгоды своего рождения, пленяться знатностью, — уделом его предков, и наградою личных будущих заслуг его». Именно этот «образ мыслей и чувствований дает ему то благородство духа, которое сверх иных намерений было целью при учреждении наследственного Дворянства, — преимущество важное, редко заменяемое естественными дарами простолудина, который, в самой знатности, боится презрения, обыкновенно не любит Дворян и мыслит личную надменностью изгладить из памяти людей свое низкое происхождение» (Записка, с. 126–128).

Таким образом, самодержавная монархия, предполагающая нравственно просвещенное, сословно организованное гражданское общество представляется Карамзину «счастливым семейством, управляемым единою волею отца по неперменным законам любви его (Слово, с. 101). Его концепция просвещенной монархии стала ответом на возникшую под влиянием просветительских идей, подготовивших Французскую революцию, угрозу разрушения традиционной для России самодержавной формы правления. Завершая свой анализ политического и гражданского состояния «древней и новой России», предназначавшийся для императора, Карамзин пишет: «Державы, подобно людям, имеют определенный век свой: так мыслит философия, так вещает история. Благоразумная система в жизни продолжает век человека, — благоразумная система государственная продолжает век государств; кто исчислит грядущие лета России? Слышу пророков



близоконечного бедствия, но, благодаря Всевышнего, сердце мое им не верит, — вижу опасность, но еще не вижу гибели» (Записка, с. 131–132).

### Глава 3. П. И. Пестель

Полковник *Павел Иванович Пестель* (1793–1826) был организатором и главой тайного *Южного общества*, имевшего своей целью государственный переворот и установление в России республиканской формы правления. С 1812 г. Пестель состоял в различных масонских организациях, в частности, являлся членом ложи «Соединенных друзей» и «Трех добродетелей» (1816–1817) в Петербурге. В 1817 г. вошел в состав общества Истинных и Верных Сынов Отечества, иначе называемого Союзом Спасения, устав которого, по собственному признанию Пестеля, составлен был «в духе масонских учреждений, форм и клятв».<sup>24</sup> Был также членом Коренной Думы (законодательного органа) Союза Благоденствия, трансформировавшегося впоследствии в Южное и Северное общества. В отличие от республиканской программы Пестеля Конституция *Никиты Михайловича Муравьева* (1795–1843), главы *Северного общества*, предполагала введение в России конституционной монархии.

Свой «республиканский и революционный образ мыслей» Пестель объяснял на следствии чтением газет и книг, которые стали для него «ясным доказательством в превосходстве республиканского правления»,<sup>25</sup> а также духом времени, заставлявшем «умы клекотать».<sup>26</sup> «Когда с прочими членами, разделяющими мой образ мыслей, рассуждал я о сем предмете, — пишет в своих показаниях Пестель, — то, представляя себе живую картину всего счастья, коим бы Россия, по нашим понятиям, тогда пользовалась, входили мы в такое восхищение и восторг, что я и все прочие готовы были не только согласиться, но и предложить все то, что содействовать бы могло к полному введению и совершенному укреплению и утверждению сего порядка вещей».<sup>27</sup> В качестве программы действий будущего революционного правительства Пестель предложил «*Русскую Правду*», которая имела следующий подзаголовок: «Заповедная Государственная грамота великого народа российского, служащая заветом для усовершенствования Государственного устройства России и содержащая верный наказ как для народа, так и для временного Верховного правления».

Пестель был одним из пяти декабристов, приговоренных к смертной казни через повешение. В документах Верховного Уголовного суда, составленных для императора Николая I М. М. Сперанским, которого многие декабристы видели в качестве главы Временного правительства, Пестелю вменялось в вину следующее: «Имел умысел на Цареубийство; изыскивал к тому средства, избирал и назначал лица к совершению оного; умышлял на истребление Императорской Фамилии и с хладнокровием исчислял всех ее членов, на жертву обреченных, и возбуждал к тому других; учреждал и с неограниченною властью управлял Южным тайным обществом, имевшим целью бунт и введение республиканского правления; возбуждал и приуговаривал к бунту; участвовал в умысле отторжения Областей от Империи и принимал деятельнейшие меры к рас-

---

<sup>24</sup> *Избранные* социально-политические и философские произведения декабристов. Т. 2. М., 1951. С. 186.

<sup>25</sup> Там же. С. 167.

<sup>26</sup> Там же. С. 175.

<sup>27</sup> Там же. С. 167.

пространению общества привлечением других».<sup>28</sup> При этом Сперанский, дом которого был открыт для многих членов тайного общества, в докладе императору имел «дерзновение представить», что, хотя «милосердию, от самодержавной власти исходящему, закон не может положить никаких пределов», однако, по его мнению, есть «степени преступления, столь высокие, что самому милосердию они должны быть недоступны», и «бездна злобы и нравственного ожесточения» преступников вызывает у него «чувства ужаса и омерзения».<sup>29</sup>

## § 1. Республиканский политический идеал

Государство, полагает Пестель, образуется вследствие естественного разделения членов гражданского общества на повелевающих — *правительство* и повинующихся — *народ*, связанных друг с другом взаимными правами и обязанностями. Такое разделение, по его мнению, «неизбежно потому, что происходит от природы человеческой, а следовательно, везде существует и существовать должно». *Обязанность правительства* состоит в том, чтобы «избирать лучшие средства для доставления в государстве *благоденствия* всем и каждому». До тех пор пока правительство выполняет эту обязанность, оно имеет право требовать от народа повиновения. Народ, в свою очередь, имеет право «требовать от правительства, чтобы оно непременно стремилось к общественному и частному благоденствию и только бы то повелевало, что истинно к сей цели ведет и без чего не могла бы она быть достигнута». Такое равновесие взаимных прав и обязанностей правительства и народа является условием благополучия государства; при нарушении равновесия государство попадает в «болезненное и насильственное» состояние.<sup>30</sup>

Необходимо подчеркнуть, что право рассматривается Пестелем как «последствие обязанности». «Первоначальная обязанность» человека, которая «всем прочим обязанностям служит источником», состоит в «сохранении своего бытия», что доказывается, по мнению Пестеля, «естественным разумом» и «законом христианским». Все *права человека* есть лишь служебные *средства для исполнения его обязанностей*. Право же «без предварительной обязанности есть ничто, не значит ничего и признаваемо должно быть только насилием или зловластием» (с. 3–4).

Цель государства — «возможное благоденствие всех и каждого» — обуславливает существование трех видов обязанностей, исполнение которых ведет «к благоденствию». Во-первых, Пестель выделяет *религиозные обязанности* — обязанности человека по отношению к Богу и церкви. Это «первейшие и непререкаемые» обязанности, содержание которых известно человеку из Священного Писания и с которыми «все постановления государственные должны быть в связи и согласии». Второй вид обязанностей — *естественные*, которые вытекают из законов природы и «нужд естественных». Законы государства должны быть «в таком же согласии с неизменными законами природы, как и со святыми законами веры». Наконец, третий вид обязанностей — *государственные обязанности*. Главнейшая из них состоит в том, что «все государственные постановления должны стремиться единственно к благоденствию гражданского общества», при этом

<sup>28</sup> *Декабристы*: Отрывки из источников. М., Л., 1926. С. 441.

<sup>29</sup> Там же. С. 433, 439.

<sup>30</sup> *Пестель П. И.* Русская Правда. СПб., 1906. С. 2–3. — Далее ссылки на это издание даются в тексте главы.

«всякое действие, сему благоденствию противное или ему вредящее, признаваемо должно быть преступлением» (с. 4–5).

Пестель устанавливает определенные «правила» выполнения этой обязанности правительством и народом. *Во-первых*, «всякое стремление в государстве к доставлению оному благоденствию должно быть согласно с законами духовными и законами естественными». *Во-вторых*, «благоденствие общественное должно считаться важнее благоденствия частного». *В-третьих*, благоденствие одного человека не должно наносить вреда благоденствию другого (с. 5).

Если правительство, полагает Пестель, существует для блага народа, то народ существует «для собственного своего блага и для выполнения воли Всевышнего, призвавшего людей на сей земле прославлять его имя, быть добродетельными и счастливыми». На этом основании Пестель делает вывод о том, что «народ российский не есть принадлежность или собственность какого-либо лица или семейства» (с. 6).

Несоответствие существующей в России формы правления сформулированным Пестелем «коренным понятиям», на которых, по его мнению, должно быть основано «всякое благоустроенное государство», позволяет мыслителю охарактеризовать современную ему систему правления как *зловластие* или даже *разъяренное зловластие*. Поскольку «прежняя верховная власть довольно уже доказала враждебные свои чувства против народа русского», необходимо заменить ее таким устройством, которое было бы основано «на одних только точных и справедливых законах и не предоставляло бы ничего личному самовластью» (с. 8).

Цель «совершенного преобразования государственного порядка» может быть достигнута только путем учреждения *Верховного правления* как временного органа, который будет действовать на период после уничтожения в России монархии и до созыва «представительного собора». Временное Верховное правление должно было прийти к власти в результате военного переворота с немедленной ликвидацией монархии и физическим уничтожением всех членов царской фамилии во избежание реставрации этой формы правления в будущем. Верховное правление планировалось учредить сроком на десять–пятнадцать лет, в течение которых в России должен быть осуществлен переход к республиканской форме правления. На этот период Верховное правление как временный орган революционной диктатуры обладает всей полнотой власти. Предположительно Верховное правление должно было состоять из пяти директоров – лидеров декабристского движения, возглавляемых верховным диктатором, на роль которого претендовал сам Пестель.

Поскольку «Россия должна иметь залог в том, что временное Верховное правление будет действовать для одного только блага России и для всевозможного усовершенствования положения», постольку необходимо «издание Русской Правды в виде наказа Верховному правлению». Таким образом, Русская Правда, в определении Пестеля, есть «верховная Всероссийская грамота, определяющая все перемены, в государстве последовать имеющие, все предметы, уничтожению и ниспровержению подлежащие, и, наконец, коренные правила, долженствующие служить неизменным руководством при сооружении нового государственного порядка». При этом временное Верховное правление «обязано новый государственный поряд-

док, Русскою Правдой определенный, ввести и устроить, а народ обязан сему введению не только не противиться, но и усердно всеми силами содействовать» (с. 9–11).

Прежде всего Пестель считает необходимым *уничтожить сословное деление общества*, объединив «весь российский народ» в одно «гражданское» сословие: «все люди в государстве должны непременно быть перед законом совершенно равны и всякое постановление, нарушающее сие равенство всех перед законом, есть нестерпимое зловластие, долженствующее непременно быть уничтоженным» (с. 60). Дворянство призывалось Пестелем к тому, чтобы «навек отречься от гнусного преимущества обладать другими людьми». В случае возможного сопротивления некоторых, по прогнозам Пестеля немногочисленных, «злосовестных» дворян мерам временного Верховного правления, направленным «к уничтожению рабства и крепостного состояния», таковые злодеи должны были быть «немедленно взяты под стражу и подвергнуты строжайшему наказанию» как «враги отечества и изменники против первоначального права гражданского» (с. 66).

Предоставляя всем российским гражданам в равной мере личные, политические и экономические права, Пестель вместе с тем считал необходимым установить в государстве систему «тайных розысков, или шпионства» (с. 111). Правительственному надзору подлежали «книгопродавцы, типографии, театральные представления и обращение книг, журналов, мелких сочинений и листков» (с. 114). Кроме того, он считал необходимым запретить «всякие частные общества, с постоянной целью учреждаемые, как открытые, так и тайные, потому что первые бесполезны, а вторые вредны». Для того чтобы изгладить из народной памяти все воспоминания о прежнем порядке, Пестель, очевидно, используя опыт Французской революции, полагает «весьма полезным» установить новые «народные празднества», которые служили бы «усилению народного духа и укреплению гражданской связи». В «Русской Правде» вводится также запрет для частных лиц учреждать пансионы или иные учебные заведения, так как к священной обязанности воспитания юных умов призывается исключительно правительство путем учреждения государственных учебных заведений (с. 237–238).

Составленный Пестелем проект Конституции, или Государственного Завета, который, очевидно, должно было обнародовать временное Верховное правление, предусматривал разделение верховной власти на *законодательную, исполнительную и блюстительную*. Высшим органом первой должно было стать *Народное вече*, состоящее из народных представителей, избранных на пять лет, при этом пятая часть состава этого органа подлежала ежегодной ротации. Исполнительная власть была представлена *Державной думой*, которая должна была формироваться Народным вечем из числа кандидатов, предлагаемых губерниями. Она состояла из пяти избранных на пять лет членов, при этом «ежегодно один из Думы выходит и заменяется другим выбором». Блюстительная власть поручалась *Верховному собору*, который должен был состоять из 120 членов, именуемых *боярами*. Они назначались пожизненно и не могли принимать участия ни в законодательной, ни в исполнительной власти. В компетенцию Верховного собора входило утверждение проектов законов, подготовленных Народным вечем. Однако при этом собор «не рассуждает о сущности предметов, но смотрит на одни формы, дабы во всем соблюдено за-

конное; после сего утверждения получает закон свою действительную силу». Собор назначает из своих членов по одному генерал-прокурору в каждое министерство и по одному генерал-губернатору в каждую область. Собор «удерживает в пределах законности Народное вече и Державную думу». В его функции входило также назначение главнокомандующих действующих армий, а также «начальство» над армией, когда она выступает за пределы своего государства.<sup>31</sup>

## § 2. Территориальное устройство Российской республики

При решении вопроса о форме территориального устройства будущей Российской республики Пестель исходит из признания двух «естественных» прав: права народности и права благоудобства. *Право народности* – это право небольших народов, подвластных большому государству, образовать самостоятельное государство. *Право благоудобства* – право большого государства включать в свой состав малые народы с тем, чтобы они умножали его собственные силы, а не силы соседнего большого государства (с. 13).

Пестель формулирует правило, призванное, по его мнению, разрешить конфликт между «правом народности племен подвластных» и «правом благоудобства для народа господствующего»: право народности существует только для тех народов, которые способны пользоваться политической независимостью, право же благоудобства «принимается в соображение для утверждения безопасности, а не для какого-либо тщеславного распространения пределов государства». Таким образом, делает вывод Пестель, «племена, подвластные большому государству, не могущие по слабости своей пользоваться политической независимостью», должны состоять под властью каких-либо больших соседних государств, так как право народности есть для них «мнимое и не существующее». Они должны слить свою народность с господствующей и перестать бесполезно мечтать о несбыточной для них политической независимости (с. 14–15).

Применив это «коренное правило» к территориальному устройству России, Пестель заключает, что «Финляндия, Эстляндия, Лифляндия, Курляндия, Белоруссия, Малороссия, Новороссия, Бессарабия, Крым, Грузия, весь Кавказ, земли Киргизов, все народы Сибирские и разные другие племена, внутри государства обитающие», никогда не пользовались политической независимостью и всегда входили либо в состав России, либо в состав других «сильных» государств. Следовательно, и «на будущие времена, по слабости своей, никогда не могут составлять особых государств», а потому они должны «навсегда отречься от права отдельной народности» и «на вечные времена» остаться в составе российского государства (с. 15–16).

В отношении Польши, хотя и входящей в состав России, но пользовавшейся в течение многих веков политической независимостью, «право народности должно брать верх над правом благоудобства». Соответственно, полагает Пестель, по праву народности «великодушный российский народ» должен даровать Польше политическую самостоятельность. Однако форма правления Польши должна быть, как и в России, республиканской (с. 18–19).

Разделяя государства на унитарные (*неразделимые*) и *федеративные*, Пестель сосредоточивается на критике последних. *Во-первых*, «верховная власть в федеративном государстве не законы дает, но

---

<sup>31</sup> *Избранные социально-политические и философские произведения декабристов.* С. 161–162.

только советы: ибо не может иначе привести свои законы в исполнение, как посредством областных властей». Кроме того, в случае неподчинения области центральной власти, необходимо вести «междоусобную войну», из чего следует, по мнению Пестеля, что в федерации изначально заложено «семя разрушения». Во-вторых, недостатком федеративного устройства являются слабые политические связи между областями федерации, постоянно стремящимися к политической независимости. В-третьих, Пестель убежден, что «слово Государство будет тогда слово пустое, ибо никто нигде не будет видеть государства, но всякий везде только свою частную область; и потому любовь к отечеству будет ограничиваться только любовью к одной своей области» (с. 22–23).

Для России же, полагает Пестель, федеративное устройство было бы особенно «пагубно» вследствие чрезвычайной разнородности частей государства. Эта разнородность еще более усилится при федеративном устройстве, что приведет к отсоединению этих разнородных областей от коренной России и она потеряет тогда «не только свое могущество, величие и силу, но даже и бытие свое между большими и главными государствами». На этом основании Пестель считает необходимым коренным законом объявить Российское государство «единым и неразделимым» и отвергнуть как «величайшее зло» всякую мысль о федеративном устройстве России (с. 23). Столицей новой Российской республики, по замыслу Пестеля, должен был стать Нижний Новгород, переименованный, однако во Владимир в честь князя-Крестителя Руси (с. 26). Петербург также подлежал переименованию – в Петроград (с. 28).

На всей территории России, по проекту Пестеля, должны действовать одинаковые законы. Законы государства, в представлении декабриста, суть «наставники народов»: от законов «исходит направление умов», они «образуют и воспитывают народы», делают «народы таковыми, каковыми они суть». Одинаковые законы «на целом пространстве государства более всего содействовать будут к дарованию все частям оного одинакового оттенка нравственности, а тем самым произведут ту крепкую политическую связь в государстве, коей существование столь благодетельно» (с. 38).

«Общую массу всех российских обитателей» Пестель делил на три разряда: 1) *коренной народ русский*, или племя славянское; 2) *племена, к России присоединенные*; 3) *проживающие в России иностранцы*.

В первый разряд Пестелем включались не только «собственно так называемые россияне, населяющие губернии Великороссийские», но также и «малороссияне», и белорусы, так как у них один язык (различны только наречия) и одна православная вера (с. 39).

Из племен, к России присоединенных, временное Верховное правление должно уделить наибольшее внимание кавказским народам, которые «не пропускают ни малейшего случая для нанесения России всевозможного вреда» (с. 17). Поскольку «все опыты уже доказали невозможность склонить сии народы к спокойствию средствами кроткими и дружелюбными», временному Верховному правлению вменяется в обязанность разделить кавказские народы на мирные и буйные. Первых следует «оставить в их жилищах и дать им российское правление и устройство», вторых – силою переселить во внутренние губернии России, «раздробив их малыми количествами по всем русским волостям», а «земли, отнятые у прежних буйных жителей», отдать русским переселенцам с тем, чтобы «изгладить на Кавказе все признаки прежних его обитате-

лей и обратить сей край в спокойную и благоустроенную область русскую» (с. 48). Иностранцы, постоянно проживающие в России, по проекту Пестеля, не должны иметь следующих прав: 1) права собственности на недвижимое имущество; 2) политических прав; 3) права занятия государственной должности (с. 54).

Главная цель национальной политики временного Верховного правления, согласно замыслам Пестеля, должна состоять в том, чтобы из всех племен и народов, Россию населяющих, «составить только один народ и все различные оттенки в одну общую массу слить так, чтобы обитатели российского государства все были русские». Когда же эта цель будет достигнута и «все различные племена, в России обретающиеся, к общей пользе совершенно обрусуют», тогда Россия будет возведена «на высшую степень благоденствия, величия и могущества» (с. 56).

#### **Глава 4. К. А. Невалин**

Формирование российской юридической науки непосредственно связано с именем ученика Сперанского *Константина Алексеевича Невалина* (1806–1855), внесшего существенный вклад в развитие философии и теории права, а также науки гражданского права.

После получения духовного образования в Московской духовной академии в 1828 г. Невалин в числе лучших учеников был направлен во Второе отделение Собственной Его Императорского Величества канцелярии для прохождения курса законоведения под руководством Сперанского, готовившего себе помощников для работ по систематизации российского законодательства. После успешной сдачи экзаменов в 1829 г. Невалин в числе других однокашников был направлен в Берлинский университет, где его руководителем стал знаменитый Савиньи. В Берлине Невалин слушал лекции Савиньи и Гегеля, оказавших на молодого правоведа большое влияние. После возвращения в 1835 г. Невалин защитил докторскую диссертацию на тему: «О философии законодательства у древних», и в том же году был направлен на должность ординарного профессора в университет св. Владимира в Киеве, ректором которого он стал уже в 1837 г. В 1843 г. Невалин становится ординарным профессором «кафедры гражданских законов общих, особенных и местных» в Санкт-Петербургском университете, а в 1847 – проректором главного учебного заведения столицы. С 1848 г. преподавал также энциклопедию законоведения в Императорском училище правоведения.

Главный труд Невалина *«Энциклопедия законоведения»* (1839–1840), несмотря на свой в известной степени компилятивный характер, является первым в России оригинальным произведением по теории и философии права, постепенно вытеснившим немецкие учебники по естественному праву. Еще одно произведение Невалина *«История российских гражданских законов»* (в 3 т., 1851) заложило основы науки гражданского права в России.<sup>32</sup>

---

<sup>32</sup> Биографические сведения о К. А. Невалине приводятся по: Луковская Д. И., Гречишкин С. С., Ячменев Ю. В. Константин Алексеевич Невалин // Невалин К. А. Энциклопедия законоведения. СПб., 1997.

## § 1. Понятие и соотношение правды, права и закона

Неволин полагает, что закон «по существу своему всегда есть изображение вечных начал правды».<sup>33</sup> Вместе с тем *правда* в обществе проявляется во *взаимных правах и обязанностях* его членов. В свою очередь, права и обязанности составляют *содержание закона*, который есть их необходимая *форма*. В связи с этим ученый считает важным прежде всего выяснить «существо правды», которое, по его мнению, может быть определено только в философии.

Для Неволина не подлежит сомнению, что правда есть проявление Бога в нравственном, т. е. социальном, мире через сознание и волю нравственных существ: «В мире нравственном Бог открывает себя как существо бесконечно святое и праведное. Существа нравственные сознают идею правды Божественной и в своей воле осуществляют ее» (с. 34). Полемизируя с философией либерализма, присваивающей индивиду абсолютную ценность, ученый подчеркивает, что «конечное нравственное существо само по себе не имеет никакого достоинства; его достоинство основывается на его единстве с Бесконечным, на том, что силы его устремились к Божественному, что в его деятельности выражается Божественное, что Божество, живет в нем и действует, составляя начало и конец его деяний» (с. 37).

Человек, по мысли Неволина, не самодостаточен, он «представляется ограниченным со всех сторон. Свой мир он должен произвести сам собою» (с. 39). Именно несамодостаточность человека не позволяет ему существовать в замкнутой сфере внутреннего бездействия. С одной стороны, он открыт для «общения... с *Высочайшим Нравственным Существом, Богом*», а с другой — имеет «своим предназначением проявлять и изображать Божественное в общении с подобными себе людьми» (с. 38). Ученый полагает, что по своей природе люди как нравственные существа находятся в необходимом *общении* друг с другом: «Каждое нравственное существо мы не иначе можем представить себе как в *обществе* с другими существами нравственными. Общество есть единственно возможный для него круг действия». Вместе с тем социальное общение возможно только потому, что способность к общению сообщена человеку Богом и в этом смысле имеет *онтологическое основание*: «Из общения с Богом для нравственных конечных существ проистекает общение и между собою. Находясь в общении с Богом, нравственные конечные существа находятся и в искреннейшем общении друг с другом. Как они любят Божественное во всех видах его существования, то, созерцая взаимно друг в друге образ Божества, они любят друг друга так же, как любят все Божественное» (с. 37).

*Общение* между людьми рассматривается Неволиным как необходимое *условие* наиболее полного раскрытия Божественного как в каждом отдельном человеке, так и в *совместной деятельности* членов общества: «многие из них, развивая себя отдельно, без содействия и поощрения со стороны других, не могли бы сделать никаких значительных успехов на пути к своему совершенству, или бы эти успехи были очень медленны и всегда ниже тех, какие бы могли быть сделаны при совокупной деятельности». А потому, убежден Неволин, «организм жизни общественной сам в себе способен быть достойнейшим, сильнейшим и величественнейшим проявлением и выражением Божественного» (с. 38). Именно в общении *преодолевается ограниченность человека*: «из всех... границ человек исторгается посредством общения... и делается сам не-

---

<sup>33</sup> Неволин К. А. Энциклопедия законоведения. С. 43. — Далее ссылки на это издание даются в тексте главы.



ограниченным. Столкновение с другими людьми пробуждает его от глубокого... усыпления. В происходящем отсюда трении способности его мало-помалу раскрываются... На других он видит, что такое он есть сам в собственном своем существе, и таким образом достигает до самосознания» (с. 39–40).

Общество рассматривается Невוליным как *единство* людей в *разнообразии* их индивидуальных особенностей. «Возможность общения между людьми и полнейшего в нем проявления Божества, — пишет ученый, — основывается на единстве телесной и духовной природы у всех людей, представляющемся, однако же, в бесконечном разнообразии личных особенностей: *без единства не может быть общества, без разнообразия общество не может быть* целым живым, *гармоническим* (курсив мой. — Е. Т.)». Итак, делает вывод Неволин, «род человеческий имеет нужные условия для совершеннейшего развития в нем общения, для полнейшего откровения в нем Божества» (с. 38).

«*Правда (Justitia)* в обширнейшем смысле» есть, в определении ученого, «верность одного нравственного существа целому обществу (союзу)»: «*Праведным*, — поясняет Неволин свою мысль, — мы называем не только все то, что не противоречит свойству этого общения (с отрицательной стороны), но еще более то, что служит к сохранению и укреплению союза нравственных существ между собой (с положительной стороны); *неправедным*, напротив, называем все то, что ослабляет и разрушает этот всеобщий союз нравственных существ» (с. 41–42).

Таким образом, *правда*, в представлении Неволина, есть основанная на любви к Богу *любовь к ближнему*, которая *делает возможным союз* нравственных существ. Соответственно правда выступает у Неволина как *социальная категория*. «понятие правды, — пишет он, — заключает в себе отношение к обществу» (с. 42). Вместе с тем правда имеет *онтологическое основание*: она является *выражением божественного начала в совместной деятельности людей*.

«Человек как нравственное существо, — рассуждает Неволин, — не есть существо единичное... Его единичность сама по себе ничего не значит...». Однако, будучи «орудием нравственности», он заботится о себе как о нравственном существе, а также о «раскрытии нравственной жизни во всяком другом нравственном существе». Соответственно «всякое другое нравственное существо, подобно этому, заботится о всех нравственных существах». Как следствие этого «при таком единстве нравственно доброй воли во всех нравственных существах они перестают быть единичными, чуждыми друг для друга, но необходимо составляют одно нравственное общество, в котором бытие и образ деятельности каждого из них определяется самым свойством целого» (с. 321).

Следовательно, по мысли Неволина, общество, как и право, возможны вследствие *взаимного признания* членами общества друг в друге «образа Божества», только в этом качестве и достойных любви. Именно эта взаимность признания друг друга как нравственных существ, призванных воплощать в своей деятельности «вечные начала божественной правды», и создает *взаимные права и обязанности*. «Правда требует, — пишет ученый, — чтобы лица, находящиеся... во взаимном общении друг с другом поступали сообразно с нею, т. е. так, как требует ее существо в особенном его приложении к этим отношениям; другими словами, как требует особенное существо и благо каждого из этих отношений как союзов нравственных. Что по са-

тому свойству этих отношений для сохранения и преуспевания их нужно иметь одной стороне, того другая, *доколе будет руководиться правдой*, не может не признать за нею, не может не хотеть ее, не может не делать для нее, равно как и сама она не может не хотеть себе того же, не может не предпринимать для своего хотения всего, что *согласно с правдой*, и всякий должен уважать ее волю (курсив мой. — Е. Т.). Таким образом, «воля одного лица как воля, согласная с требованиями правды», является вместе с тем «и волею другого лица, которое, принадлежа к тому же союзу, *признает те же самые начала правды*», воля одного лица как основанная на правде здесь имеет силу определять деятельность других лиц, дабы они делали что-нибудь или воздерживались от чего-нибудь (курсив мой. — Е. Т.). Эта «сила» в соответствии с правдой определять деятельность других лиц называется Невוליным властью. Соответственно *власть лица над лицом, основанная на правде*, есть *право (jus)*, отношение же лица, «подвластного к тому, которое имеет власть над ним», *обязанностью (officium)* (с. 42–43). «Образ существования правды в обществе», делает вывод ученый, и составляют взаимные права и обязанности, которые *определяются и охраняются законом*. В этом смысле закон (*lex*) и является выражением требований правды (*Justitia*).

Итак, в представлении Неволина, *право*, как *определенная и охраняемая законом* (т. е. постоянным правилом), *основанная на правде власть над поведением обязанного лица*, возможно только в *обществе*, которое конституируется нравственным согласием его членов. В этом смысле право — принадлежность любого такого общественного союза. Право же в государстве есть «власть человека над человеком, основывающаяся на правде и потому признанная в государстве» (с. 45).

Однако возникает вопрос, почему человек в своей деятельности руководствуется не чем иным, как «вечными началами божественной правды»? Ответом на этот вопрос является *учение* мыслителя о «*чистой воле*». В представлении философа, воля, если она совершенно «очищена» «от естественных влечений и независимо от них определяет себя в своем хотении», «сознает свое чистое существо, свою силу — действовать из себя самой, и... стремится к той творческой деятельности, какая в высшей степени принадлежит Божееству: конечное существо, сознавая свою зависимость от Существа Бесконечного, необходимо признает такое отношение своей деятельности к деятельности Божества. Поэтому определеннейший и собственнейший предмет хотения чистой воли составляет: подражать Божеству, образуя все в своем круге по идее Божественного и таким образом во всем по возможности изображая Божество» (с. 36). Таким образом, человеческая воля, очищенная от естественных влечений, необходимо будет стремиться «проявлять и изображать Божественное в общении с подобными себе людьми» (с. 38).

## § 2. Соотношение законов нравственного и общественного

Неволин обращается к традиционной для русской философии права проблеме соотношения права и нравственности, трактуя ее как соотношение двух видов законов: *нравственного и общественного*, или соответственно *внутреннего и внешнего*. «Правило, по которому должна происходить деятельность существ нравственных, если они не хотят отказаться от своего нравственного достоинства... называется *законом*

*нравственным*. Правило, по которому должны поступать нравственные существа в обществе, если они не хотят отказаться от самой жизни общественной, может быть названо... *законом общественным*» (с. 43).

Необходимость существования двух видов законов объясняется Невוליным свойствами человеческого общения: «Общение между людьми, по самой двойственности их природы, есть двоякого рода: во-первых, *внутреннее*, по мыслям, чувствованиям, желаниям; но, во-вторых, внутреннее общение между людьми, не переставая быть внутренним, в то же время делается по необходимости и *внешним*...». Соответственно существуют и *два вида обществ: внутреннее и внешнее*, при этом «важнейшее место между разными видами внешнего общества принадлежит в роде человеческом государству». Очевидно, не без влияния Гегеля Неволин полагает, что *государство* есть союз, в котором «высшие цели жизни человеческой получают для себя средоточие и по возможности полное удовлетворение, и притом необходимым и прочным образом» (с. 45).

По мнению ученого, «закон, которым определяются и охраняются права и обязанности лиц в обществе, есть прежде всего внутренний, т. е. который открывается каждому непосредственно его разумом и охраняется в своем действии одной совестью». Однако «права и обязанности, признанные во внешнем обществе, и именно в государстве, определяются и охраняются законом также внешним, т. е. признанным в этом внешнем обществе, выраженным во внешних знаках и огражденным в своем действии внешней силой» (с. 46).

Неволин справедливо полагает, что «для руководства людей в их общественной жизни одного внутреннего закона недостаточно». *Необходимость существования внешнего, общественного, закона, во-первых*, объясняется тем, что разум, с помощью которого человек познает нравственный закон, может быть недостаточно образован, а потому «требования закона внутреннего... могут быть... не довольно ясными». В этом случае «надобно, чтобы закон внешний выразил прямо и вразумительно эти требования». *Во-вторых*, общественный закон раскрывает общие требования закона нравственного «в их частностях и приносивательно к особым обстоятельствам и случаям, дабы люди для своих действий имели определительнейшие, не подлежащие сомнению или перетолкованию правила». Наконец, *в-третьих*, внешний закон устанавливает «внешние меры, при которых или совсем было бы невозможно человеку обнаруживать во внешности свою злую волю и быть вредным для общества, или, в крайнем случае, последствия злых его деяний опять вскоре уничтожались бы с восстановлением нарушенных прав в их прежней силе и важности (с. 46–47). Соответственно, *нравственный смысл общественного закона*, в представлении Неволина, состоит в том, чтобы *не допускать крайних проявлений злой воли* человека. Таким образом, закон, по мнению ученого, требует от человека «минимальной» степени нравственного состояния.

Предложенное мыслителем понимание соотношения положительного и нравственного законов является вполне традиционным для русской философии права: его можно найти уже у митрополита Илариона, а впоследствии оно станет частью философии права В. С. Соловьева. Очевидно, сходство размышлений объясняется в данном случае их общим источником: христианским учением о законе и Благодати.

### § 3. Происхождение общественных законов

«Положительное законодательство», действующее в определенном государстве, по мысли Неволлина, состоит из двух частей: «Мы различаем во всяком законодательстве, — пишет ученый, — две составные части: часть, которая может быть познана непосредственно умом и сама по себе имеет обязательную силу, независимо от общественного постановления, — *законы естественные*; часть, которая познается не иначе как из самого законодательства, действующего в государстве и только потому имеет обязательную силу, что она установлена государством, — *законы чисто положительные*». При этом естественные законы рассматриваются Неволлиным в качестве «всеобщей и необходимой стороны законодательства», положительные — в качестве «случайной и ограниченной»; Естественные законы в их совокупности образуют, в представлении ученого, *идею законодательства*, положительные — «служат ее проявлением» (с. 49). *Естественные законы*, как и любые законы, являются формой, в которой в качестве содержания заключены «вечные начала божественной правды».

Естественные законы как идея законодательства и *положительные законы* как *воплощение этой идеи* не могут, по мысли Неволлина, существовать отдельно друг от друга: «В действительности, — утверждает ученый, — ни одна из поименованных частей не может существовать отдельно от другой... первая (как всеобщее) без второй (как особенного) есть голое понятие без полноты жизни; вторая (как особенное) без первой (как всеобщего) есть только хаотическое смешение разных случайностей без всякой внутренней связи, без твердого основания, без вечного и неизменяемого достоинства» (с. 49). Таким образом, Неволлин *преодолевает* классический *дуализм естественного и позитивного закона*, характерный для естественно-правовой философии XVIII в.

Воплощение идеи законодательства в положительных законах, *во-первых*, зависит «от особенного характера народа, степени его развития, исторических отношений к другим народам, вообще от действия причин временных и местных». *Во-вторых*, воплощение «общих неизменных начал правды» в законодательстве зависит от особенностей регулируемых отношений. Наконец, *в-третьих*, «вечные начала правды в государстве прилагаются еще к отдельным, единичным случаям жизни, чтобы данный случай получил окончательное решение» (с. 49).

Общая идея законодательства, полагает Неволлин, «при своем переходе в мир явлений необходимо подлежит всем условиям пространства и времени и представляется в таком же разнообразии законодательств, как разнообразно все существующее в пространстве и времени». Ее постепенное раскрытие в истории обуславливает различия в законодательстве различных народов. При этом, подчеркивает ученый, каждый народ при осуществлении идеи законодательства «имеет свое особое назначение; раскрывши одну ее сторону, он передает свой труд другому счастливейшему. Целая идея законодательства осуществляется только в целой их совокупности» (с. 49–50).

Происхождение законодательства, согласно Неволлину, определяется «*началом необходимости*», действующим помимо воли и сознания людей, и «*началом произвола*», т. е. влиянием сознательно-волевой дея-

тельности человека (с. 50). Под влиянием *Ш. Л. Монтескье* Неволин приходит к выводу о том, что происхождение и развитие законов обусловлены несколькими «видами необходимости», или *факторами*.

1. Необходимость *физическая*. — «Вещество, над образованием которого трудится законодатель, — поясняет свою мысль Неволин, — составляет природа — природа человека и природа внешняя... Но имея дело с природой... люди необходимо должны сообразоваться с неизменными ее законами. В особенности большое влияние на дух и постепенное развитие законодательств имеют свойство племени... свойство земли... ее величина... положение относительно других стран, климат...».

2. Необходимость *нравственная*. — «На сердце человека, — убежден ученый, — напечатлены заповеди Божественные и при всех своих действиях он стремится поставить себя в соответствие с их требованиями».

3. Необходимость *национально-культурная*. — «Существует, — полагает Неволин как сторонник исторической школы права, — *необходимое отношение между всеми направлениями деятельности народной*. Каждое из них имеет влияние на каждое другое. Таким образом, под влиянием особенной религии, наук, искусств, занятий и т. д. раскрывается и особенное законодательство».

4. Необходимость *историческая*. — «Жизнь каждого народа, — повторяет Неволин мысли Савиньи, — развивается в необходимом порядке; напрасно захотел бы кто-нибудь перешагнуть свое время. Настоящее состояние народа всегда находится в теснейшей связи с прошедшим; напрасно захотел бы кто-нибудь вдруг отказаться от всего своего прошедшего».

5. Необходимость *всемирно-историческая*. — «Каждый народ, — убежден ученый, — участвует своим особенным образом в осуществлении идеи человечества, имеет при этом деле свою особенную задачу, — он должен выполнить ее непременно».

6. Необходимость *логическая*. — «Как между всеми частями одного и того же узаконения... находится необходимое *соотношение*, так и между всеми частями законодательства находится подобное *соответствие*», — полагает Неволин (с. 50–51).

Различное соотношение «начал необходимости» и «начал произвола» в процессе исторического происхождения законодательства обуславливает различия в его формах и содержании.

*Образование права* с точки зрения его «*форм*» рассматривается Невוליным в духе *исторической школы*. «Сначала законодательство образуется посредством *обычаев*, путем бессознательной деятельности. У народов в первом возрасте их жизни разум бывает слаб и весьма беден понятиями», — воспроизводит Неволин мысли Савиньи. Затем «по мере успехов образованности разум начинает... воспринимать свои права, и люди более и более привыкают действовать с сознанием». Вместо обычаев «являются *законы* как непосредственные постановления власти общественной, хотя и обычаи не совсем теряют свою... силу». Вместе с тем вследствие специализации человеческой деятельности появляется особое *сословие юристов*, которые «возводя в сознание народа постановления, образовавшиеся путем обычая или путем закона, собирая и излагая их в порядке более или менее правильном, объясняя, дополняя их, исследуя их причины, указывая средства к их улучшению, участвуют в законодательстве теоретически и практически» (с. 52–53).

С точки зрения «содержания» Неволин, очевидно под влиянием Гегеля, выделяет *пять ступеней* последовательного *развития идеи законодательства*: семейство, род, гражданское общество, государство, союз народов. «С каждой из этих ступеней, — полагает Неволин, — идея законодательства уясняется более и более, с каждой права и обязанности человека получают все более определенности и твердости». При этом в семейном и родовом обществах идея законодательства раскрывается преимущественно под влиянием «начала необходимости», «без особенного сознания в человеке»; в трех последующих — «при свете самосознания и посредством собственной деятельности человека» (с. 56).

Не приемля договорной теории происхождения государства, Неволин подчеркивает, что «чувство любви натуральной», присущее членам *семейного союза* «не порождено каким-нибудь предшествующим размышлением; напротив, оно существует как нечто данное от природы» (с. 58). С происхождением *родов* начинается образование собственности (с. 60). Разрушение родового союза связано с тем, что его члены «делаются по отношению друг к другу нравственно-самостоятельными, особыми лицами». Следствием этого становится образование *гражданского общества*, которое определяется Неволным как «совокупность лиц самостоятельных, соединенных в одно общество для удовлетворения их частных потребностей общими силами» (с. 61). Затем гражданское общество переходит в государство. Индивидуальные цели каждого отдельного члена гражданского общества, полагает Неволин, являются «ограниченными, конечными»; истинное основание их бытия, убежден ученый, составляет «цель нравственно-всеобщая, неограниченная, бесконечная». Соответственно *государство* определяется Неволным как «союз лиц, которые при своих особенных целях признают целью своей деятельности еще цель нравственно-всеобщую — совокупность всех высших целей человеческого духа». С одной стороны, поясняет он свою мысль, в государстве «все особенные цели получают обширнейшее развитие»; а с другой — «члены этого союза поставляют средоточием своей деятельности не свое особенное благо, но всеобщее благо, благо целого» (с. 63). Далее государство становится членом *союза народов*: «Во взаимных между собой отношениях каждое государство признает каждое другое самостоятельным и независимым, что и служит основанием их поведения по отношению друг к другу» (с. 65).

Неволин подчеркивает, что «каждый высший или последующий союз заключает в себе и все низшие или предшествующие», точно так же, как и «каждое низшее общество содержит в себе и все высшие, по крайней мере, в зародыше, почему и заменяет их собой, доколе они не явятся, раскрывая в себе такие права и обязанности, которые могут принадлежать только высшим видам жизни общественной». Более того, полагает ученый, «хотя низшие виды общества по времени являются прежде высших, но внутренняя причина их бытия, заставляющая их непрерывно развиваться, заключается в последних, от которых только они и могут получить свое истинное, совершеннейшее образование» (с. 65). Таким образом, согласно Неволину, *идея законодательства* последовательно *раскрывает себя в общественных союзах* и *достигает* своего *полного, совершенного воплощения* в *государстве* как члене союза народов.

В духе гегелевской философии права Неволин пишет о том, что государства постепенно приближаются к такому состоянию, в котором бы «их бытие вполне соответствовало бы их понятию» (с. 65). В государ-

стве «все высшие цели жизни человеческой получают для себя средоточие и по возможности полное удовлетворение, и притом необходимым и прочным образом». Соответственно верность человека союзу своего государства может быть названа «правдой по смыслу государства» (с. 45).

Неволин как ученик и последователь Савиньи уделяет большое внимание раскрытию *взаимосвязи права и государства с «духом народа»*. «Принадлежа с самым рождением к этому нравственному союзу (т. е. государству. — *Е. Т.*), — пишет ученый, — возрастая в нем, получая воспитание в его духе, будучи окружен им в своей жизни со всех сторон, человек исполняет его законы, как законы собственного своего существа, не давая в себе и места какому-нибудь сомнению о том, должны ли быть они исполняемы; *общий дух народа живет в каждом из лиц этого народа* и непосредственно дает направление всем их действиям; все они мыслят, чувствуют, действуют в духе своего народа (*курсив мой. — Е. Т.*)» (с. 47). Точно также и форма правления государства, по мысли Неволлина, никогда не бывает произведением человеческого произвола, но развивается «по необходимости из самого характера и духа народа» (с. 64).

Таким образом, делает вывод мыслитель, порядок жизни общественной, однажды возникший в виде семейного союза, непрерывно совершенствуется и «раскрывает идею добра во всех ее направлениях и ее существование делает необходимостью» (с. 40).

#### **§ 4. Критика просветительской философии**

Представления Неволлина об историческом развитии права, обусловленном «духом народа», закономерно определили критику им рационалистической философии Просвещения, верившей в возможность переустройства общества на началах разума. Для ученого несомненно, что «новая теория имела ужаснейшим своим последствием Французскую революцию», в которой «дух вольности раскрылся со всей ужасающей его силой» (с. 310). «Дух разрушения», распространившийся из Франции по всей Европе был «неудержим в его опустошительном разлитии» (с. 318).

Главную причину «раскрывшегося в XVII и XVIII вв. политического образа мыслей» Неволин усматривает «в самом духе западноевропейских народов — сокровенном двигателе тех самых явлений, среди которых и под влиянием которых раскрылись новые теории о праве и государстве» (с. 321). Ученый имеет здесь в виду *индивидуалистический дух западной культуры*. Он полагает, что главным понятием, господствовавшим в просветительской философии, было понятие «лица единичного». «Единичному лицу, — пишет Неволин, — придается здесь необыкновенная важность; свободный круг его деятельности расширяется, сколько возможно; далее, его благо и безопасность ставится средоточием и целью общественных установлений. Внимание философии законодательства обращено не столько на обязанности, сколько на права человека. Для внешней деятельности принято правилом начало свободы» (с. 320).

Неволин принципиально не согласен с данными положениями. Он полагает, что человек как нравственное существо «не может быть назван свободным от самой природы», так как когда мы говорим о правах и обязанностях человека, то мы находимся в области нравственности. «В нравственном смысле, — убежден Неволин, — то только может быть названо истинным достоянием человека, чего он достиг своим трудом,

о чем он действительно знал и чего хотел. Итак, *что принадлежит человеку от самой природы, независимо от всякого труда с его стороны, независимо от его сознания и воли, то не может иметь значения нравственного* (курсив мой. — Е. Т.). В самом деле, если человек имеет по природе такую же свободу, какую всякий дикий зверь, то почему бы должна быть уважаема свобода одного и, напротив, не щадима свобода другого? Как существа только от природы свободные, они имеют равное право, или в равной мере не имеют права быть уважаемы и щадимы с их дикой свободой» (с. 321). Такой природной концепции свободы, не требующей от человека душевного участия в ее обретении, Неволин противопоставляет по сути *христианское понимание свободы*: «В нравственном смысле для человека существует только одна истинная свобода: свобода от своих страстей, господство над ними, определение себя из себя самого к действию по началам нравственным. Но с такой свободой человек не рождается в мир; он может приобрести ее только большим трудом в течение продолжительного времени» (с. 322).

Неволин не приемлет также и *договорной теории* происхождения государства, исходящей из предположения о *естественном состоянии* человека. Критикуя произвольность философских представлений о естественном состоянии, которое каждый философ описывал так, как он представлял человеческую природу, ученый убежден в том, что человек не может «вести жизнь нравственную и достойную его человеческого существа вне государства». Вслед за Гегелем Неволин определяет государство как «известный порядок нравственной жизни, когда человек отказывается от своей единичной, естественной воли и живет по общему нравственному закону». Для мыслителя «выйти из этого порядка» равносильно отказу от нравственной жизни (с. 322).

Соответственно, по мысли Неволлина, *государство не является ограничением свободы человека*. «Вне государства, — пишет мыслитель, — существует для человека одна дикая, естественная вольность. Государство не ограничивает только ее, но совершенно ее уничтожает. Взамен того оно дает человеку нравственное бытие в своих недрах, как в недрах нравственного общества, — возвышает человека над собственными его физическими влечениями и наклонностями, обращая всю его деятельность к нравственным целям, и тем дарует ему истинную нравственную свободу» (с. 322).

Неволин не согласен также и с тем, что единственной *целью государства* признается исключительно *безопасность и счастье отдельных лиц*. По его мнению, государство как «осуществленная нравственная идея» не исключает ни одной нравственной цели из числа своих целей. А потому те, кто делают государство средством для достижения своих целей частными лицами, забывают, что «единичное лицо в его отделении от нравственности (и от государства как воплощения нравственности. — Е. Т.) не имеет никакого значения» (с. 322–323).

Следуя гегелевской философии права Неволин делает вывод о том, что «человек как нравственное существо может существовать только в государстве и, следовательно, он должен жить в государстве», понимаемом как высший нравственный союз. Ученый рассматривает *жизнь в государстве* как «*священную обязанность*», к исполнению которой человека можно принудить, если бы «он вздумал жить в дикой вольности и не захотел по доброй воле вступить в этот порядок жизни» (с. 323).



Еще одной «темной стороной философии законодательства» XVII–XVIII вв. является, по мнению Невolina, *учение о народном суверенитете*, имеющее своим следствием обоснование превосходства *демократии*. В представлении ученого, демократия есть «образ правления самый простой, самый несовершенный, где частный произвол во всей его естественной грубости прямо и непосредственно возвышается на степень воли всеобщей». В государстве же, которое образовано «по твердым нравственным началам», нравственный закон необходимо имеет орган, которым он выражается и которым он осуществляется, т. е. монарха. Такой орган, полагает Неволин, «выше всякого произвола, какой может быть свойствен частным лицам, действуют ли они порознь или в совокупности». Обосновывая превосходство монархии, ученый подчеркивает, что «перед достоинством такого органа не может иметь значения никакой крик и шум беспорядочной толпы, которая бы захотела поставить свою частную волю на место воли всеобщей, выражаемой предназначенным для нее органом» (с. 323).

Вместе с тем Неволин убежден в том, что «происшествия, сопровождавшие Французскую революцию, вскоре показали весь вред, какой проистекает для частных лиц и государств, когда частное лицо отделяет себя от государства и даже возвышается над ним, когда связь поколений расторгается...». Итогом этого, по его мнению, стало то, что постепенно «начало восстанавливаться уважение к действительному миру... как он образовался под влиянием христианства» (с. 388).

## **§ 5. Концепция «законоведения»**

Концепция законоведения, разработанная Неволным, имеет важное значение, так как она послужила теоретической основой разработанного ученым плана преподавания юридических дисциплин, введенного им в Киевском университете. Предложенная Неволным программа высшего юридического образования затем была воспринята в Петербургском, Московском, Харьковском и Казанском университетах.

Под законоведением Неволин понимал юридическую науку в целом как «совокупность сведений о законах». Необходимость изучения юриспруденции обосновывается им как с теоретической, так и с практической точек зрения. *Теоретическое познание* юриспруденции открывает ученому понимание того, «какие ступени проходит в своем раскрытии идея вечной правды Божией; как она мало-помалу уясняется в сознании человеческого; как она созидает для себя различные общества, дабы найти в них место для своего существования; как она проникает все отношения в роде человеческого, искореняет вражду между людьми, уничтожает между ними владычество силы и вводит владычество закона». *Практическая же цель изучения* юридических наук состоит не в удовлетворении «мелочных расчетов корыстолюбия» (с. 88), но в том, чтобы человек мог наилучшим образом выполнить лежащую на нем «обязанность осуществлять в своем круге идею правды». Таким образом, делает вывод Неволин, «устремлена ли деятельность человека к тому, чтобы обнять своим умом область истины, или он действует в этой самой области, — в обоих случаях он имеет дело с Божественным» (с. 70–71). Неволин подчеркивает *взаимосвязь целей* изучения науки законов: «изучая законодательство для целей теоретических во всей обширности его развития, мы не можем обойтись без особенного познания действующих отечественных

законов; изучая действующие отечественные законы для целей практических, мы не можем обойтись без законоведения в обширнейшем его виде», — полагает ученый (с. 77).

Неволиным впервые в истории российского правоведения была разработана стройная классификация юридических наук. В зависимости от особенностей предмета ученый делил науки законоведения на четыре разряда: 1) науки, имеющие своим предметом *содержание и форму законов*; 2) науки, предметом которых является *«осуществление и приложение законов»*; 3) *история* самой науки *законоведения*; 4) *энциклопедия законоведения*, представляющая собой «обзор всех наук законоведения в общей их связи» (с. 72–73).

Далее науки, имеющие своим предметом *содержание законов*, подразделялись Неволиным на три вида.

1. Разделение законов на *естественные* и *положительные* обуславливает выделение в составе законоведения двух наук: *философии законодательства* и *положительного законоведения*. Первая имеет своим предметом естественные законы, которые данная наука рассматривает «как в них самих, так и в их приложении к местным и временным обстоятельствам, показывая, как от тех и других они получают определенной вид, и какое вообще влияние имеют различные причины на образ их развития». Философия законодательства «излагает высшие начала всякого законодательства, познаваемые из ума» (с. 77). При этом философия законодательства есть, по мнению Неволина, наука собственно философская, поэтому философии законодательства нельзя узнать, не зная всей вообще философии (с. 80). Предмет положительного законоведения — «изложение законодательств положительных». Вместе с тем Неволин полагает, что задача данной науки состоит не только в уяснении истинного смысла законодательства, но и в понимании исторических причин, «давших бытие» законам. Таким образом, методами науки положительного законоведения являются, по мнению ученого, *догматический* как метод толкования законов и *исторический*.

2. Вместе с тем законы, как естественные, так и положительные, имеют определенные «ступени развития», ступени раскрытия в них «вечной правды Божией». Хотя естественные законы, полагает Неволин, «сами в себе остаются всегда одни и те же», однако «сознание их со стороны людей может иметь различные ступени, понятие о них может быть темнее или яснее». Этим обусловлено выделение в составе законоведения двух историко-юридических наук — *истории философии законодательства*, завершением которой является «современный философский взгляд на предметы законодательства», а также *истории законодательства положительного*, непосредственно переходящей в науки законодательства действующего. Необходимость изучения историко-правовых наук Неволин объясняет тем, что «законы настоящего времени не могут быть поняты и усовершенствованы в отдельности от законов прошедшего времени». При этом, по его мнению, изучаться должна не только история отечественных законов, но и «законодательство всех вообще народов и всех времен, частью потому, что иначе не может быть постигнута всеобщая идея всякого законодательства, частью потому, что особенные свойства отечественного законодательства могут открыться только из сравнения его со всеми другими законодательствами и эти последние могут служить для него обильнейшим источником совершенствования» (с. 77).

3. По различию прав и обязанностей, определяемых или охраняемых законом, Неволин выделял следующие виды наук: *наука государственных законов, наука законов гражданских, и наука законов союза народов*, а также *наука законов определительных и наука законов охранительных*.

Кроме того, ученый признавал также необходимость *сравнительного законоведения*: нам должны быть известны, полагает Неволин, «законодательства народов современных, с которыми находится наше отечество в сношениях и с законами которых, следовательно, надо бывает сообразоваться в этих сношениях» (с. 77).

Законы, полагает Неволин, имеют не только содержание, но и *форму*, «образ изложения», а потому могут рассматриваться «с тех же сторон, с каких и всякое словесное произведение ума человеческого». Науки, имеющие своим предметом форму, или образ изложения, законов, изучают: 1) язык, которым они изложены; 2) состав и порядок мыслей; 3) смысл, заключающийся в словах закона и определяемый по правилам герменевтики, и др. В числе этих наук особенно важное значение имеет *юридическая герменевтика*, «коренные начала» которой были заложены Савиньи и которая представляет собой, по мнению Неволина, систему правил нахождения смысла, заключающегося в словах закона.

Цель юридических наук, имеющих своим предметом *способ осуществления и приложения законов*, состоит в том, чтобы «представить общие, хотя извлеченные из опыта и потому имеющие силу только для известных государств правила о том, как на основании законов управлять государством в его различных отношениях и вести различные дела частной жизни, подлежащие действию закона, — как для этого действовать, говорить и писать». Данная цель обуславливает необходимость выделения *политики права*, которая «излагает правила действия в отправлении дел общественных и частных, чтобы цель, предположенная законом, была достигнута наилучшим образом», и *науки о деловом слоге*, излагающей «правила, как надо для этой цели говорить и писать».

Вместе с тем законоведение, полагал Неволин, «сознает себя как науку», что обуславливает существование такой отрасли знания, как *ученая история законоведения*, предмет которой — «история ученой обработки законов» (с. 75).

Наконец, *энциклопедия законоведения*, которая, по мнению Неволина, должна преподаваться «для начинающих и оканчивающих курс наук юридических», имеет своим предметом обзор наук законоведения «в общей их связи и соединяет их в одно нераздельное целое». При этом его замысел состоял в том, чтобы представить энциклопедию законоведения не только в виде «обзора наук законоведения в общей их связи между собой», но и в связи «со всем человеческим ведением» (с. 24–25), т. е. со всей совокупностью наук, которые для законоведения являются «вспомогательными», в частности, с философией, логикой, математикой, историей, богословием, филологией и др. (с. 78).

Все науки законоведения Неволин рассматривает как «части одного целого» и поэтому «нельзя опустить ни одной из них, не сделав целой науки неполной». Вместе с тем, полагает ученый, «в какой бы обширности и подробности мы ни изучали законы, мы всегда должны удерживать связь между всеми частями и предметами законоведения» (с. 76).

Познание законовещения, направленное к тому, чтобы «разъяснить для человека идею правды», должно, по мысли Неволлина, воспитать в человеке «чувство законности», которое «дает возможность судить о праведном и неправедном» и без которого «одни сведения составляют мертвое богатство». Это чувство законности позволяет «о каждом случае и предмете сказать, как этот случай должен быть решен и по общим началам правды, и по особенным началам известного законодательства» (с. 88).

## Глава 5. Западничество: П. Я. Чаадаев

*Петр Яковлевич Чаадаев* (1794–1856) закончил Московский университет, участвовал в Отечественной войне 1812 г., в составе лейб-гвардии был в заграничном походе русской армии, имел боевые награды. Как и многие в его поколении, был членом масонской ложи. В 1821 г. он подает в отставку и посвящает свою жизнь занятиям философией.

Восемь «*Философических писем*» (1828–1830) являются главным произведением Чаадаева, послужившим толчком к формированию западничества и славянофильства. Эти письма долгое время ходили по рукам, пока первое из них и единственное опубликованное при жизни мыслителя не было помещено в 1836 г. в журнале «Телескоп». В итоге цензор был отправлен в отставку, журнал закрыт, а его издатель Н. И. Надеждин отправлен в ссылку. Над Чаадаевым же по причине приписанного ему «помешательства рассудка» был установлен полицейский и врачебный надзор. Нигилистические оценки России, характерные для «*Философических писем*» и вызвавшие негативную общественную реакцию, были несколько смягчены Чаадаевым в «*Апологии сумасшедшего*» (1837).

Итак, именно с Чаадаева принято начинать историю русского западничества. Однако исследователь русской мысли Г. Флоровский в связи с этим отмечает, что «первым (западником. — *Е. Т.*) назвать его можно только в непрямом смысле, — в его поколении все были западниками, часто просто западными людьми. И западником он был своеобразным. Это было *религиозное западничество*. Магистраль же русского западничества уходит уже и в те годы в атеизм... и позитивизм...».<sup>34</sup>

### § 1. Западная культура как воплощение социальной идеи христианства

Главная тема «*Философических писем*» Чаадаева — *философия истории*. В отличие от последующих западников Чаадаев *не разделял просветительскую теорию прогресса* и отзывался о ней исключительно с иронией: «Все это удивительное сплетение времен, — пишет мыслитель, — она объясняет своей любимой теорией естественного развития человеческого духа, *без всяких следов провидения* (курсив мой. — *Е. Т.*), без влияния какой бы то ни было причины, кроме механической силы человеческой природы. С точки зрения этой теории, человеческий разум, как известно, не более, чем ком снега, растущий по мере того, как его катят. Впрочем, она или усматривает повсюду прогресс и естественное совершенствование, присущее, по ее мнению, человеческому существу, или же она находит какое-то бессмысленное и беспричинное движение»

---

<sup>34</sup> Флоровский Г. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 247.

(с. 394).<sup>35</sup> Главный недостаток светских, прогрессистских интерпретаций истории, по мнению Чаадаева, состоит в том, что они всегда видят «во всем... человека и *только человека* (курсив мой. — Е. Т.)» с «воображаемым свойством неперменного совершенствования» (с. 395, 332).

Чаадаев же был убежден в том, что в истории действует *божественный промысел*, провидение, «властвующее в веках и ведущее человеческий род к его конечному назначению» (с. 392). Таким образом, философия истории Чаадаева предстает как вариант концепции *христианского провиденциализма*, имеющий, однако, свои существенные особенности. *Первой* такой *особенностью* является представление о возможности земного осуществления Царства Божия, что и является, по его мнению, *целью истории*. «В мире христианском, — убежден Чаадаев, — все должно непременно способствовать установлению совершенного строя на земле», Царства Божьего, которое и «составляет конечное назначение человеческого рода» (с. 332–333).

Именно в стремлении к «водворению Царства Божьего на земле» (с. 321) Чаадаев и усматривает главную *социальную идею христианства*. Мыслитель пишет в связи с этим: «Если вы не желаете согласиться ни с необходимостью, ни с возможностью царства Божьего на земле как с целью и конечной фазой развития общества, вы не сможете также допустить этого развития; вы возвращаетесь в замкнутый круг, некогда поглотивший все древние цивилизации и который еще неизбежно поглотит все человеческое общество целиком, подобно Риму, самому совершенному его выражению в дохристианский период. Вернуться в этой точке зрения означает не больше не меньше как отречься от христианства...» (с. 477).

Соответственно, по мысли Чаадаева, только через участие в созидании Царства Божьего на земле, что соответствует целям божественного провидения, народ может стать субъектом истории. В представлении философа, *местом действия божественного промысла* является исключительно *западноевропейская культура*, а *европейские народы* — *единственные субъекты исторического процесса*. «История» же нехристианских и неевропейских народов предстает для Чаадаева в виде «нелепых отступлений от божеских и человеческих истин», неспособных «низвести небо на землю» (с. 333). Таким образом, *второй особенностью* философии истории Чаадаева является *западническая интерпретация концепции христианского провиденциализма*. Как отмечает в связи с этим историк русской философии В. В. Зеньковский, Запад есть «то историческое бытие, в котором и осуществляется с наибольшей силой Промысел».<sup>36</sup>

На мировоззрение Чаадаева оказал влияние *французский консерватизм*, в частности, один из главных его представителей *Ж. де Местр*, который писал, что «в Европе все общественное устройство полностью покоится на кресте»; именно благодаря христианству «образовалась великая европейская семья».<sup>37</sup> В известной степени повторяя суждение французского традиционалиста, Чаадаев также убежден в том, что «народы Европы имеют общее лицо, семейное сходство». «...Еще сравнительно недавно вся Европа носила название Христианского мира и слово это значилось в публичном праве» (с. 327). Таким образом, в представлении мыслителя, *Европа* есть прежде всего *культура, воспитанная христианством*. «Все народы Европы, — пишет

<sup>35</sup> Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. и избр. письма. Т. 1. М., 1991. — Далее ссылки на это издание даются в тексте главы.

<sup>36</sup> Зеньковский В. В. История русской философии. Л., 1991. Т. 1, ч. 1. С. 178.

<sup>37</sup> Местр Ж. де. Рассуждения о Франции. М., 1997. С. 73.

Чаадаев, — подвигаясь из века в век, шли рука об руку... Вспомните, что в течение пятнадцати веков (т. е. до Реформации. — *Е. Т.*) у них был только один язык при обращении к Богу, только один нравственный авторитет, только одно убеждение... После этого ясно, что... та сфера, в которой живут европейцы и которая одна лишь может привести род человеческий к его конечному назначению, есть результат влияния, произведенного на них религией...». «...Там (на Западе. — *Е. Т.*) все совершило христианство» (с. 334), — делает вывод Чаадаев. Даже после церковной Реформации и Французской революции «Европа... еще остается христианским миром, что бы она ни делала» (с. 402).

Более того, по мысли философа, «...в европейском обществе, как оно сейчас сложилось... *царство Божие* в известном смысле в нем *действительно осуществлено* (курсив мой. — *Е. Т.*), потому, что общество это содержит себе начало бесконечного прогресса и обладает в зародыше и элементах всем необходимым для его окончательного водворения в будущем на земле» (с. 336).

История европейских народов воспринимается Чаадаевым как своего рода проповедь о Христе. «Ничего не понимают в христианстве те, — пишет мыслитель, — которые не замечают в его чисто исторической стороне, составляющей столь существенную часть вероучения, что в ней до некоторой степени заключается вся философия христианства, так как именно здесь обнаруживается, что оно сделало для людей и что ему предстоит сделать для них в будущем» (с. 332).

Чаадаев полагает, что в отличие от всех других культур, которые, по его мнению, служили «одной лишь телесной природе человека» (с. 408), только европейская культура обладает способностью к «реальному и бесконечному прогрессу» (с. 400). В европейской культуре, убежден мыслитель, «находится элемент устойчивости и истинного прогресса, отличающий его от всякой другой социальной системы мира» (с. 403). По его мнению, главный источник *способности европейской культуры к бесконечному совершенствованию* заключается именно в *христианстве*. «Одно только христианское общество, — пишет Чаадаев, — действительно руководимо интересами мысли и души. В этом и состоит способность к усовершенствованию новых народов, в этом и заключается *тайна их цивилизации*... И этот интерес никогда не может быть удовлетворен до конца; он беспределен; поэтому христианские народы должны постоянно идти вперед... Никогда, нет, никогда не остановится и не погибнет мысль, которая должна подчинить себе мир... (курсив мой. — *Е. Т.*)» (с. 409).

Вместе с тем, очевидно, что представление Чаадаева о безграничности нравственного совершенствования вступает в известное противоречие с его мечтой о возможности достижения совершенного социального строя, Царства Божия на земле, которое есть «окончательное действие... предел и цель всего, последняя фаза человеческой природы» (с. 440).

Европейская культура, кроме того, обладает, в представлении Чаадаева, способностью не только к бесконечному развитию, но и к *территориальному распространению*, ограниченному, правда, пределами земного шара: «...земной шар... как бы охвачен Европой и новый мир, всплывший из океана, был ею заново пересоздан, а остальные человеческие племена... ей подчинились...», — утверждает мыслитель (с. 405).

«Душой» этого необратимо прогрессивного развития европейской цивилизации является, по мнению Чаадаева, *католическая церковь*, под руководством которой европейские народы воплощают в своей исто-

рии социальную идею христианства. «Чем больше размышляешь над действием, которое христианство оказывает на общество, — пишет мыслитель, — тем больше убеждаешься, что в общем плане Провидения западная церковь была создана в видах социального развития человечества, что вся ее история есть логическое последствие вложенного в нее организующего начала» (с. 499). Папство, полагает он, «возникло по существу из истинного духа христианства, и сегодня оно, оставаясь постоянно видимым знаком единства, является еще и знаком воссоединения». А потому необходимо «признать за ним первенство над всеми христианскими обществами» (с. 414).

Итак, Чаадаев убежден в том, что европейская цивилизация «заключает в себе работу всех протекших веков», а потому и «будущие века... будут простым следствием этой цивилизации». «...Во всем мире, — пишет он, — остается лишь одна духовная сила. Поэтому все основные вопросы философии истории по необходимости заключены в вопросе о европейской цивилизации» (курсив мой. — Е. Т.)» (с. 407).

Очевидно, что в исторической схеме Чаадаева речь идет прежде всего о европейской культуре до эпохи Французской революции, которая для мыслителя есть закономерный итог «нелепой и безбожной философии восемнадцатого века», отклонившей ум европейского человека от его «законных путей». А потому, полагает Чаадаев, и в этом он сходится со славянофилами, следует «искать уроков... в старой Европе, где совершены были столь великие дела... где возникло столько великих мыслей...». Эта прежняя, добуржуазная, средневековая Европа не имеет ничего общего с «новой Европой, столь жестоко терзаемой потугами некоего рождения, в смысле которого она сама не может отдать себе отчета» (с. 521).

Таким образом, своеобразие западничества Чаадаева заключается в том, что оно не было тождественным либерализму, как это можно наблюдать у других представителей данного направления в русской мысли. Ему, например, принадлежит такое высказывание: «Русский либерал — бессмысленная мошка, толкующая в солнечном луче; солнце это — солнце Запада» (с. 469). Чаадаев скептически относился к теоретическим основаниям либерализма, в частности к теории общественного договора (с. 445), исходящей из гипотезы естественного состояния человека. По его мнению, когда «философия этим (изучением естественного состояния. — Е. Т.) занимается, то из философии человека она превращается в философию животного и становится уже тем отделом естественной истории, который изучает нравы животных, главой о человеке в зоологии» (с. 468). Критическое отношение к либерализму дает Чаадаеву, как и впоследствии консерватору К. Н. Леонтьеву, основания предсказывать будущую победу социализма, который «победит не потому, что он прав, а потому, что не правы его противники» (с. 506).

## **§ 2. Западническая интерпретация истории и политико-правовой культуры России**

Чаадаев полагает, что Россия не принадлежит «ни к одному из известных семейств человеческого рода, ни к Западу, ни к Востоку» (с. 323), хотя по своему географическому положению Россия, «раскинувшись между двух великих делений мира, между Востоком и Западом», должна была бы заключать в себе «два великих начала духовной природы — воображение и разум, и объединить историю всего земного шара» (с. 329).

Мыслитель иронично относится к славянофильским представлениям о том, что Россия есть «особый мир», не принадлежащий ни к Европе, ни к Азии. По его мнению, еще нужно доказать, что «человечество, помимо двух сторон, определяемых словами — Запад и Восток, имеет еще и третью сторону» (с. 469). Чаадаев же полагает, что «мир искони делился на две части — Восток и Запад. Это не только географическое деление, но также и порядок вещей, обусловленный природой разумного существа: это — два принципа, соответствующие двум динамическим силам природы, две идеи, объемлющие все устройство человеческого рода. Сосредоточиваясь, углубляясь, замыкаясь в самом себе, созидался человеческий ум на Востоке; распространяясь вовне, излучаясь во все стороны, борясь со всеми препятствиями, развивается он на Западе. Соответственно этим первоначальным данным естественно сложилось общество. На Востоке мысль, углубившись в самое себя, уйдя в тишину, скрывшись в пустыне, предоставила общественной власти распоряжаться всеми благами земли; *на Западе* идея, повсюду распространяясь, вступаясь за все нужды человека, алкая счастья во всех его видах, *основала власть на принципе права* (курсив мой. — Е. Т.); тем не менее, и в той, и в другой сфере жизнь была сильна и плодотворна» (с. 529).

Именно в философии истории Чаадаева следует искать ключ к пониманию им российской культуры и ее взаимоотношений с западной цивилизацией. Как отмечает в связи с этим историк русской мысли Г. Флоровский, различие между Россией и Западом «от начала было опознано как *различие в религиозной судьбе* (курсив мой. — Е. Т.)».<sup>38</sup>

Чаадаев не смог вместить Россию в свою историческую схему. По его мнению, она находится «вне... всеобщего движения, в котором социальная идея христианства развилась и получила определенное выражение» (с. 334). *Россия*, «выделенная по странной воле судьбы из всеобщего движения человечества» (с. 325), *не является*, в представлении мыслителя, *субъектом истории*, поскольку она не участвует наряду с европейскими народами в созидании под руководством католической церкви Царства Божьего на земле. «Мы стоим как бы вне времени, — пишет Чаадаев, — всемирное воспитание человеческого рода на нас не распространилось. Дивная связь человеческих идей в преемстве поколений и история человеческого духа, приведшие его во всем остальном мире к его современному состоянию, на нас не оказали никакого действия» (с. 323). Превосходство Европы над Россией объясняется Чаадаевым отнюдь не совершенством ее политических институтов. «Подлинное превосходство» Европе сообщают «мощные традиции, обширный опыт, глубокое осознание минувших времен, прочные умственные навыки — все эти последствия огромного напряжения всех человеческих способностей», составляющие «нравственную природу народов Европы» (с. 339).

Мыслитель «признает какой-то странный *ущерб в самой идее провиденциализма*».<sup>39</sup> Провидение, пишет он, «как будто совсем не занималось нашей судьбой. Отказывая нам в своем благодетельном воздействии на человеческий разум, оно предоставило нас всецело самим себе, не пожелало... вмешиваться в наши дела, не пожелало ничему нас научить. Опыт времен для нас не существует. Века и поколения протекли для нас бесплодно. Глядя на нас, можно сказать, что по отношению к нам всеобщий закон человечества

---

<sup>38</sup> Флоровский Г. Пути русского богословия. С. 247.

<sup>39</sup> Зеньковский В. В. История русской философии. С. 179.



сведен на нет. Одинокие в мире, мы миру ничего не дали, ничего у мира не взяли, мы не внесли в массу человеческих идей ни одной мысли, мы ни в чем не содействовали движению вперед человеческого разума, а все, что досталось нам от этого движения, мы исказили. Начиная с самых первых мгновений нашего социального существования, от нас не вышло ничего пригодного для общего блага людей, ни одна полезная мысль не дала ростка на бесплодной почве нашей родины, ни одна великая истина не была выдвинута из нашей среды...» (с. 330). Чаадаев даже предлагает «основать премию за то, чтобы найти идею, родившуюся в России» (с. 468). «Словом, — делает вывод мыслитель, — новые судьбы человеческого рода не для нас совершались. Хотя мы и христиане, не для нас созревали плоды христианства» (с. 332).

Чаадаев подчеркивает определяющее влияние *географического фактора* на особенности русской культуры, считая его главной причиной «нашего умственного бессилия» (с. 538). «...Вся наша история, — пишет он, — продукт природы того необъятного края, который достался нам в удел. Это она рассеяла нас во всех направлениях и разбросала в пространстве с первых же дней нашего существования; она внушила нам слепую покорность силе вещей, всякой власти, провозглашавшей себя нашей повелительницей. В такой среде нет места для правильного повседневного общения умов (курсив мой. — Е. Т.); в этой полной обособленности отдельных сознаний нет места для их логического развития, для непосредственного порыва души к возможному улучшению, нет места для сочувствия людей друг другу, связывающего их в тесно сплоченные союзы... словом мы лишь географический продукт обширных пространств... лишь любопытная страница физической географии земли. Вот почему, насколько велико в мире наше материальное значение, настолько ничтожно все наше значение силы нравственной. Мы важнейший фактор в политике и последний из факторов жизни духовной» (с. 480).

Вину за внеисторичность России Чаадаев возлагает в том числе и на православие. «По воле роковой судьбы мы обратились за нравственным учением... к растленной Византии, к предмету глубокого презрения этих (западноевропейских. — Е. Т.) народов» (с. 331).

Каков же чаадаевский «рецепт» включения России в мировую историю? Мыслитель полагает, что, «если мы хотим подобно другим цивилизованным народам иметь свое лицо, необходимо как-то вновь повторить у себя все воспитание человеческого рода» (с. 325), пример которого для Чаадаева являет христианская история европейской культуры. Мыслитель полагает, что «если... ничто вообще из нашего прошлого не объединяет нас ни с одним народом на земле, если мы... не принадлежим ни к какой нравственной системе вселенной, своими социальными мерками мы все же связаны с западным миром. Эта связь, надо признаться, очень слабая, не соединяющая нас с Европой так крепко, как это воображают, и не заставляющая нас ощущать всей своей сущностью то движение, которое там совершается, все же ставит нашу будущую судьбу в зависимость от судьбы европейского общества. Поэтому, чем более мы будем стараться с нею отождествиться, тем лучше нам будет» (с. 433).

При этом Чаадаев отнюдь не связывает желательную для него европеизацию России с необходимостью заимствования политических институтов Западной Европы. По его мнению, «каково бы ни было действительное достоинство различных законодательств Европы, раз все социальные формы являются там не-

обходимыми следствиями из великого множества предшествовавших фактов, оставшихся нам чуждыми, они никоим образом не могут быть для нас пригодными» (с. 517). Мысль Чаадаева глубже. Он пишет: «Не с Европой политической, а с Европой мыслящей хотел я поставить нас в более тесную связь» (с. 519). По его глубокому убеждению, «в особенности мы должны приложить наши старания к тому, чтобы создать себе *общественную нравственность* (курсив мой. — Е. Т.), которой у нас еще не имеется». «Если нам удастся утвердить ее на религиозном базисе, как это первоначально было сделано во всех странах христианского мира, и перестроить всю нашу цивилизацию на этих новых основах, мы в таком случае окажемся на истинных путях, по коим человечество шествует к выполнению своих судеб». Таков истинный замысел Чаадаева — замысел *христианизации русской культуры* спустя девять веков после крещения Руси (с. 520).

Все это определило и *положительную оценку Чаадаевым петровских реформ*, отношение к которым было своего рода индикатором принадлежности к западничеству или славянофильству. «Высокий интеллект этого необыкновенного человека безошибочно угадал, — пишет Чаадаев, — какова должна быть наша исходная точка на пути цивилизации и всемирного умственного движения. Он видел, что за полным почти отсутствием у нас исторических данных мы не можем утвердить наше будущее на этой бессильной основе; он хорошо понял, что, стоя лицом к лицу с европейской цивилизацией, которая является последним выражением всех прежних цивилизаций, нам незачем задохнуться в нашей истории и незачем тащиться... чрез хаос национальных предрассудков, по узким тропинкам местных идей... И вот он освободил нас от всех этих пережитков прошлого...» (с. 526).

Чаадаев задается вопросом, почему России оказалось возможным «навязать прошлое Европы». По мнению мыслителя, то, что сделал Петр, «было возможным лишь среди нации, чье прошлое не указывало ей властно того пути, по которому она должна была идти, чьи традиции были бессильны создать ей будущее, чьи воспоминания смелый законодатель мог стереть безнаказанно». Чаадаев делает категоричный вывод: «Если мы оказались так послушны голосу государя, звавшего нас к новой жизни, то это, очевидно, потому, что в нашем прошлом не было ничего, что могло бы оправдать сопротивление» (с. 527).

Однако Чаадаев в целом скептически оценивает успехи начатого Петром процесса европеизации России. Одним из препятствий на этом пути является, в представлении Чаадаева, *славянофильство*, называемое им «*ретроспективной утопией*» (с. 532), «блаженным патриотизмом лени» (с. 533). С возникновением славянофильства, полагает Чаадаев, «у нас совершается *настоящий переворот в национальной мысли* (курсив мой. — Е. Т.), страстная реакция против просвещения, против идей Запада, — против того просвещения и тех идей, которые сделали нас тем, что мы есть, и плодом которых является эта самая реакция, толкающая нас против них» (с. 530–531). «Панславизм и Россия» составляют, по его мнению, «вульгарный символ веры» славянофильства (с. 592).

Итак, в «Философических письмах» Чаадаев делает вывод о том, что «мы составляем... исключение среди народов. Мы принадлежим к тем из них, которые как бы не входят составной частью в род человеческий, а существуют лишь для того, чтобы преподать великий урок миру» (с. 326). И далее: «В крови у нас есть нечто, отвергающее всякий настоящий прогресс. Одним словом, мы жили и сейчас еще живем для того, что-

бы преподать какой-то великий урок отдаленным потомкам, которые поймут его; пока, что бы там ни говорили, мы составляем пробел в интеллектуальном порядке. Я не перестаю удивляться этой пустоте, этой удивительной оторванности нашего социального бытия» (с. 330-331).

В «Апологии сумасшедшего» позиция Чаадаева смягчается. «...Мы призваны, пишет он, — решить большую часть проблем социального порядка, завершить большую часть идей, возникших в старых обществах, ответить на важнейшие вопросы, которые занимают человечество. ...Мы... самой природой вещей предназначены быть настоящим совестным судом по многим тяжбам, которые ведутся перед великим трибуналом человеческого духа и человеческого общества» (с. 534). В письмах к А. И. Тургеневу эти мысли Чаадаева приобретают большую определенность. В частности, он пишет: «Россия, если только она уразумеет свое призвание, должна принять на себя инициативу проведения всех великодушных мыслей, ибо она не имеет привязанностей, страстей, идей и интересов Европы... Россия слишком могущественна, чтобы проводить национальную политику... ее дело в мире есть политика рода человеческого».<sup>40</sup>

Чаадаевым впервые была предпринята попытка обобщить основные особенности русской политико-правовой культуры, ставшие предметом последующего полемического обсуждения славянофилов и западников.

Одной из таких особенностей является, в представлении Чаадаева, *патерналистский характер политической культуры*. «...В русском народе, — пишет мыслитель, — есть что-то неотвратимо неподвижное, безнадежно нерушимое, а именно, его полное равнодушие к природе той власти, которая им управляет. Ни один народ мира не понял лучше нас знаменитый текст писания: “нет власти не от Бога”. Установленная власть всегда для нас священна. Как известно, основой нашего социального строя служит семья, поэтому русский народ ничего другого никогда и не способен усматривать во власти, кроме родительского авторитета, применяемого с большей или меньшей суровостью, — и только. Всякий государь, каков бы он ни был, для него — батюшка. Мы не говорим, например: я имею право сделать то-то и то-то, мы говорим: это разрешено, а это не разрешено. В нашем представлении не закон карает провинившегося гражданина, а отец наказывает непослушного ребенка... Идея законности, идея права для русского народа — *бессмыслица*...». Русский человек, считает Чаадаев, «признает лишь право дарованное и отмечает всякую мысль о праве естественном... скрестив руки на груди — любимая поза чистокровного русского человека, — он будет наблюдать происходящее и по привычке встретит именем батюшки своих новых владык, ибо, — к чему тут обманывать себя самих, — ему снова понадобятся владыки, всякий другой порядок он с презрением или с гневом отвергнет» (с. 494-495).

Чаадаев полагает, что «мысли о долге, справедливости, праве, порядке» составляют «физиологию европейского человека», в то время как нам эти идеи приходится «вбивать в свои головы ударами молота» (с. 326, 327).

Еще одной существенной чертой русской политико-правовой культуры является, по мнению Чаадаева, *отсутствие правовой свободы*. Мыслитель полагает, что даже «самые элементарные понятия справедливости, права, какой-либо законности» не могли сформироваться «под управлением власти, которая не

---

<sup>40</sup> Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. и избр. письма. Т. 2. М., 1991. С. 96.

сегодня — завтра могла превратить в рабов все население свободных людей». «Было бы притом заблуждением думать, — пишет Чаадаев, — будто влияние рабства распространяется лишь на ту несчастную, обездоленную часть населения, которая несет его тяжелый гнет; совсем напротив, изучать надо влияние его на те классы, которые извлекают из него выгоду... Благодаря своим верованиям, в высшей степени аскетическим, благодаря темпераменту расы, мало пекущейся о лучшем будущем, ничем не обеспеченном, наконец, благодаря тем расстояниям, которые часто отделяют его от его господина, русский крепостной... достоин сожаления не в той степени, как это можно было бы думать... Посмотрите на свободного человека в России! Между ним и крепостным нет никакой видимой разницы. ...В покорном виде последнего есть что-то более достойное, более спокойное, чем в смутном и озабоченном взгляде первого... Хотя русский крепостной — раб в полном смысле слова, он, однако, с внешней стороны не несет на себе отпечатка рабства. Ни по правам своим, ни в общественном мнении... он не выделяется из других классов общества... *В России все носит печать рабства* — нравы, стремления, образование и даже *вплоть до самой свободы*, если только последняя может существовать в этой среде (курсив мой. — Е. Т.)» (с. 492–493). В отличие от России «...в Европе все преисполнено духом свободы: государи, правительства и народы». «Как же после этого ожидать, — недоумевает Чаадаев, — чтобы эта Европа прониклась искренним сочувствием к России? Ведь здесь естественная борьба света с тьмой» (с. 569).

По мнению Чаадаева, в России *единственным цивилизующим фактором является государственная власть*, что составляет еще одну особенность русской политико-правовой культуры. «Наше могущество, — пишет Чаадаев, — держит в трепете весь мир, наша держава занимает пятую часть земного шара, но всем этим... мы обязаны только энергичной воле наших государей, которой содействовали физические условия страны. ...Только в силу покорности стали мы великим народом. Просмотрите от начала до конца наши летописи — вы найдете в них на каждой странице глубокое воздействие власти... и почти никогда не встретите проявлений общественной воли» (с. 537).

Вместе с тем *власть* в России, по мнению Чаадаева, никогда *не была подчинена праву*, в чем мыслитель усматривает еще одну характерную черту русской политико-правовой культуры. «Россия, — пишет он, — целый особый мир, покорный воле, произволению, фантазии одного человека, — именуется ли он Петром или Иваном, не в том дело: во всех случаях одинаково это — *олицетворение произвола* (курсив мой. — Е. Т.)» (с. 569). Во многом это объясняется тем, что «национальная власть» унаследовала дух «иноземного (монголо-татарского. — Е. Т.) владычества, жестокого и унижительного» (с. 324).

Западнический взгляд на историю России еще более укрепляется у Чаадаева в конце его жизни. Итогом его размышлений становится представление о том, что Россия есть «...не что иное, как факт, один голый факт, стремящийся развернуться на карте земного шара в размерах, с каждым днем все более исполинских». Чаадаев считает необходимым «ограничить этот чрезмерный рост и пресечь натиск на старый цивилизованный мир, который есть наследник, блюститель и хранитель всех предшествующих цивилизаций, в том числе и той (Византии. — Е. Т.), в которой Россия некогда почерпнула... свой

пышный и бесплодный обряд, в котором она продолжает замыкаться». Россия – «лишь страничка географии», – таков вывод Чаадаева (с. 565).

В последующем своем развитии западничество соединяется с либерализмом в трудах *Константина Дмитриевича Кавелина* (1818–1885) и *Тимофея Николаевича Грановского* (1813–1855). Предложенная Чаадаевым западническая интерпретация истории России впоследствии приобретет преимущественно светский, нерелигиозный, прогрессистский характер. Концепция христианского провиденциализма в ее западническом варианте получит новую интерпретацию в *теократической утопии В. С. Соловьева*.

## Глава 6. Славянофильство: И. В. Киреевский, А. С. Хомяков

Поставленная Чаадаевым проблема взаимоотношений России и Европы получила дальнейшее обсуждение в славянофильстве. Один из главных его представителей *Иван Васильевич Киреевский* (1806–1856) писал в связи с этим: «мало вопросов, которые в настоящее время были бы важнее этого вопроса – об отношении Русского просвещения к Западному», и от его решения зависит «и направление всей нашей умственной деятельности, и смысл нашей частной жизни, и характер общежительных отношений».<sup>41</sup>

Статья *Алексея Степановича Хомякова* (1804–1860) «*О старом и новом*» (1838–1839) и отклик на нее Киреевского «*В ответ А. С. Хомякову*» (1839) стали первыми программными документами славянофильства, хотя в них и не содержалось еще развернутого обоснования нового направления. К середине 40-х годов появилось и собственное название этого движения, данное славянофилам представителями противоположного лагеря и не вполне точно отражавшее особенности их философии, так как тема славянского единства никогда не была для них главной, в отличие, например, от представителя следующего поколения славянофилов – Н. Я. Данилевского, философия которого характеризуется как «панславизм». Вместе с тем такое название не было совсем безосновательным. Так, по мнению Хомякова, «грядущее покажет, кому предоставлено стать впереди всеобщего движения; но если есть какая-нибудь истина в братстве человеческом, если чувство любви и правды и добра не призрак, а сила живая и неумирающая, – зародыш будущей жизни мировой – не германец, аристократ и завоеватель, а славянин, труженик и разночинец, призывается к плодотворному подвигу и великому служению».<sup>42</sup>

В истории славянофильского движения принято выделять, по крайней мере, два этапа: *раннее* (30–50-е годы) и *позднее* (60–80-е годы) славянофильство. Наряду с Хомяковым и Киреевским к раннему славянофильству принадлежат *Константин Сергеевич Аксаков* (1817–1860) и *Юрий Федорович Самарин* (1819–1876). Главными фигурами второго этапа были *Николай Яковлевич Данилевский* (1822–1885) и *Иван Сергеевич Аксаков* (1823–1886).

<sup>41</sup> Киреевский И. В. Полн. собр. соч. М., 1911. Т. 1. С. 174. – Далее ссылки на это издание даются в тексте главы: первая цифра в скобках означает номер тома, вторая – страницы.

<sup>42</sup> Хомяков А. С. Соч. М., 1994. Т. 1. С. 100. – Далее ссылки на это издание даются в тексте главы: следующая за указанием года издания (1994) цифра в скобках означает номер тома, вторая – страницы.

## § 1. Общая характеристика славянофильства

Н. А. Бердяев полагал, что славянофильство представляет собой «первую попытку нашего самосознания»: «Тысячелетие продолжалось русское бытие, но русское самосознание начинается с того лишь времени, когда Иван Киреевский и Алексей Хомяков с дерзновением поставили вопрос о том, что такое Россия, в чем ее сущность, ее призвание и место в мире». В его представлении, славянофилы были «теми русскими людьми, которые стали мыслить самостоятельно, которые оказались на высоте европейской культуры, которые не только усвоили себе европейско-всемирную культуру, но и пытались в ней творчески участвовать... Тот варвар еще, кто лишь подражает европейской культуре... И пора признать, что славянофилы были лучшими европейцами, чем западники... Лучше западников впитали в себя славянофилы европейскую философию, прошли через Шеллинга и Гегеля, — эти вершины европейской мысли той эпохи. Главная заслуга и своеобразие славянофилов не в том, что они были независимы от западных и мировых влияний и черпали все лишь на Востоке, а в том, что они впервые отнеслись к западным и мировым идеям творчески и самостоятельно, т. е. дерзнули войти в круговорот мировой культурной жизни».<sup>43</sup>

В центре внимания как славянофилов, так и западников, находилась проблема взаимоотношений России и Запада как двух особых миров — прежде всего религиозных, а также социальных, политических, правовых. При этом следует подчеркнуть, что в полемике славянофилов и западников, продолжающейся, впрочем, и по сей день, «Россия» и «Запад» предстают в виде двух в известной мере *упрощенных идеологических схем*, полярные оценки которых зависели от принадлежности мыслителя к тому или иному направлению: славянофилы идеализировали образ России в противоположность Западу, западники — соответственно образ Запада в противоположность России.

Славянофильская реконструкция образа России должна была включать в себя различные факторы, определявшие самобытность русской культуры, — исторические, социально-политические, национально-психологические, религиозные, правовые. Раннее славянофильство отдает безусловное предпочтение *религиозным факторам* — православию, обусловившему культурное своеобразие России и ее отличие от западной культуры.

Мышление славянофилов движется в рамках своего рода дихотомических моделей. Противопоставление «Россия — Европа» последовательно раскрывается, конкретизируется в следующих оппозициях: «верующий разум — разум отвлеченный», «органическая цельность бытия — раздвоенность бытия», «социальный организм — социальный атомизм» и т. д. Наконец, сформулированная еще Карамзиным оппозиция «Россия древняя — Россия новая (вестернизирующаяся)» призвана была продемонстрировать раскол внутри некогда целостной культуры России.

Западники, отстаивавшие ценности прогресса и творчества, новизны, фактически призывали к *заимствованию* достижений европейской культуры, полагая Россию не способной к развитию национального самосознания и усматривая в обосновываемой славянофилами «самобытности» русского мышления исключительно провинциализм. Славянофилы же, напротив, умозрительно реконструируя традиции

---

<sup>43</sup> Бердяев Н. А. Алексей Степанович Хомяков. М., 1912. С. 3.

древнерусской культуры, должны были найти определенный критерий их выбора, — критерий, находящийся вне этих традиций и обосновывающий их ценность. Из поиска этого критерия, долженствующего ответить на вопрос, что было и есть ценного в русской культуре, и выросла, по сути, философия славянофилов. Поэтому именно славянофилы оказались призванными к новой постановке религиозных, философских, историософских проблем, опыт обсуждения которых и обусловил особую роль славянофильства в развитии русского самосознания. «Славянофильские проблемы — единственные оригинальные проблемы русской философии, как бы ни решались они», — утверждал историк русской философии Г. Шпет, дававший противоположные славянофильским оценки русской истории.<sup>44</sup>

В связи с этим едва ли можно согласиться с мнением Чаадаева о славянофильстве как о «ретроспективной утопии». Попытка восстановления традиций Древней Руси самими славянофилами оценивалась как утопия. Киреевский пишет в связи с этим: «...Если когда-нибудь случилось бы мне увидеть во сне, что какая-либо из внешних особенностей нашей прежней жизни, давно погибшая, вдруг воскресла среди нас и в прежнем виде своем вмешалась в настоящую жизнь нашу, то это видение не обрадовало бы меня. Напротив, оно испугало бы меня. Ибо такое перемещение прошлого в новое, отжившего в живущее было бы то же, что перестановка колеса из одной машины в другую...».<sup>45</sup>

Замысел славянофилов был принципиально иным: «Одного только желаю я, — пишет по этому поводу Киреевский, — чтобы те начала жизни, которые хранятся в учении святой православной Церкви, вполне проникнули убеждения всех степеней и сословий наших, чтобы эти высшие начала, господствуя над просвещением европейским и не вытесняя его, но, напротив, обнимая его своею полнотою, дали ему высший смысл и последнее развитие и чтобы та *цельность бытия* (курсив мой. — Е. Т.), которую мы замечаем в древней, была навсегда уделом настоящей и будущей нашей православной России...» (с. 301). Замысел славянофилов состоял в том, чтобы обрести утраченную со времен Петра *целостность русской культуры как культуры православной*.

## § 2. Концепция «верующего разума» И. В. Киреевского

Для Киреевского путь к обретению целостности русской культуры лежал отнюдь не через отвержение «западного просвещения», но через его осмысление в рамках более высокой системы мышления — «*цельного сознания верующего разума*» (с. 301), учение о котором развивалось в *восточной патристике*. Вместе с тем мыслитель понимал, что «возобновить философию святых отцов в том виде, как она была в их время, невозможно». Поэтому главная его идея состояла в том, чтобы в свете «живительных истин» святоотеческого предания исследовать опыт западной мысли и использовать его, освободив от неоправданного притязания на высшее познание истины. Из такого *синтеза* приемлемых элементов *западной системы мышления и восточно-христианской философии* должна была, по замыслу Киреевского, вырасти *самобытная русская философия* как более высокая ступень по сравнению с рассудочным просвещением Запада (с. 292).

<sup>44</sup> Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии. Пг., 1922. С. 37.

<sup>45</sup> Киреевский И. В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Благова Т. И. Родоначальники славянофильства. А. С. Хомяков и И. В. Киреевский. М., 1995. С. 301. — Далее ссылки на это произведение даются в тексте главы.

*Концепция верующего разума и цельной личности*, противопоставляемая Киреевским «раздвоенной образованности Запада», относится к важнейшим составным частям философского наследия славянофилов.

Суть своей концепции верующего разума Киреевский сформулировал через характерные для славянофильства оппозиции: «...богословие на Западе приняло характер рассудочной отвлеченности, – в Православном мире оно сохранило внутреннюю цельность духа; там раздвоение сил разума, – здесь стремление к их живой совокупности; там движение ума к истине посредством логического сцепления понятий, – здесь стремление к ней посредством внутреннего возвышения самосознания к сердечной цельности и средоточию разума...» (1, 217).

Главная особенность западной культуры мышления, по мнению Киреевского, состоит в исключительном *рационализме*, т. е. в доминировании рационального познания над другими духовными способностями человека. Неотъемлемой принадлежностью европейского просвещения является, в представлении славянофила, «...разрушивший его корни анализ, этот самодвижущийся нож разума, этот отвлеченный силлогизм, не признающий ничего, кроме себя и личного опыта, этот самовластвующий рассудок, или, как вернее сказать, эта логическая деятельность, *отрешенная от всех других познавательных сил человека* (курсив мой. – Е. Т.), кроме самых грубых, самых первых чувственных данных, и на одних созидающая свои воздушные, диалектические построения» (1, 176–177).

Киреевский не только зафиксировал эту важнейшую особенность западной культуры, критике которой впоследствии посвятит свои труды В. С. Соловьев, но и предложил ей объяснение. Источник отвлеченно-логического стиля западного мышления Киреевский, как, впрочем, и Хомяков, видит во влиянии на христианскую культуру Европы «*древнеримской образованности*», которую он рассматривает в качестве одной из трех стихий, создавших здание европейской цивилизации, наряду с *католической церковью* и «*возникшей из завоеваний государственностью*».

Характеризуя древнеримскую культуру, Киреевский пишет: «...отличительный склад Римского ума заключался в том именно, что в нем наружная рассудочность брала перевес над внутреннюю сущностью вещей. Этот характер... представляет нам общественный и семейный быт Рима, логически... уродовавший... нравственные отношения людей по внешней букве случайно выразившегося закона... Тот же характер мы видим в... знаменитых законах Римских, где стройность внешней формальности доведена до столь изумительного логического совершенства, при изумительном тоже отсутствии внутренней справедливости. То же наружное сцепление мыслей за счет внутренней, живой полноты смысла представляет нам и религия Римская, за внешними обрядами почти забывшая их таинственное значение... Тот же характер рассудочного направления замечаем мы и в нравах Римских, где так высоко ценилась внешняя деятельность человека, и так мало обращалось внимания на ее внутреннюю смысл... где личное логическое убеждение каждого было единственным руководством его действий... Потому Римлянин не знал почти другой связи между людьми, кроме связи общего интереса... Одним словом, во всех особенностях Римского человека... видим мы одну общую черту, что наружная стройность его логических понятий была для него существеннее самой суще-



ственности, и что внутреннее равновесие его бытия... сознавалось им единственно в равновесии рассудочных понятий или внешней формальной деятельности» (1, 186–188).

Как полагает Киреевский, эта «особенность Римской физиономии» проникла в западное христианство. Вследствие этого «умственная жизнь» западных народов подверглась «непреодолимому влиянию оставшихся следов язычества, которые сообщили их мышлению рассудочный характер римской наружно логической отвлеченности» (с. 281). Уже труды первого западного учителя церкви, Блаженного Августина представляли собой, по мнению Киреевского, «одну... неразрывно сомкнутую железную цепь силлогизмов» (1, 188–189).

В представлении философа, «эта Римская особенность, эта оторванная рассудочность, эта излишняя склонность к наружному сцеплению понятий» обусловила впоследствии отпадение западной церкви от вселенской, православной. «Это предпочтение силлогизма преданию, – пишет Киреевский, – было даже единственным условием отдельного и самостоятельного возникновения Рима. Ибо как могла бы римская Церковь оторваться иначе от Церкви вселенской? Она отпала от нее только потому, что хотела ввести в веру новые догматы, неизвестные церковному преданию и порожденные случайным выводом логики западных авторов» (с. 270). Утратив вследствие «отрешенной рассудочности» «гармоническую цельность внутреннего умозрения» (1, 189), католическая церковь – это второе, производное от древнеримской культуры начало европейской цивилизации – стала искать лишь *внешнего единства* верующих вместо единства духовного, что и призваны были обеспечить присвоенная римскому папе светская власть и убеждение в его непогрешимости. Таким образом, «единомыслие западных христиан должно было ограждаться внешним авторитетом иерархии» (с. 270).

Киреевский делает вывод о том, что отпадение римской церкви от православной стало главной причиной последующей реформации, которая «поставила ту же Церковь перед судом того же логического разума, ею самую возвышенного над общим сознанием Церкви Вселенской» (1, 190). Однажды поставив «свой силлогизм выше живого сознания всего христианства» (с. 270), римская церковь тем самым благословила «преобладание рассудочности над другими деятельностями духа» (1, 193), что закономерно привело к тому, что в эпоху Реформации «вместо одного внешнего авторитета, равно обязательного для всех, основанием веры сделалось личное убеждение каждого» (с. 271). Таким образом, делает вывод Киреевский, закономерным следствием односторонней рассудочности католицизма, *отвергшего соборный разум вселенской церкви*, стало то, что сначала «развилась... схоластическая философия внутри веры, потом реформация в вере и, наконец, философия вне веры. Первые рационалисты были схоластики; их потомство называется гегельянцами» (с. 270).

*Закономерность развития западного мышления*, по мысли Киреевского, состоит в том, что человеческий разум, однажды «получив одинаковые права с божественным откровением, сначала служит основанием религии, а потом заменяет ее собою» (с. 269). Но вина за такой результат западного просвещения, увлекшего человека к безверию, лежит не на протестантизме, а на католическом Риме, который, «имея уже истину и составляя живую часть живой церкви, сознательно и преднамеренно от нее откололся» (с. 272).

По мнению Киреевского, *рационалистическое мышление Запада исчерпало себя* в философских системах Шеллинга и Гегеля. «То направление к рациональному самомышлению, — пишет он, — которое началось на Западе около времен Реформации... достигло... последнего всевмещающего вывода, далее которого ум европейского человека уже не может стремиться, не изменив совершенно своего основного направления. Ибо когда человек отвергает всякий авторитет, кроме своего отвлеченного мышления, то может ли он идти далее того воззрения, где все бытие мира является ему прозрачной диалектикой его собственного разума, а его разум — самосознанием всемирного бытия? Очевидно, что здесь конечная цель, которую только может предположить себе отвлеченный разум, отделенный от других познавательных сил...» (с. 268).

Итак, в представлении Киреевского, «Европа высказалась вполне. В девятнадцатом веке она... докончила круг своего развития, начавшийся в девятом» (1, 181). Следует отметить в связи с этим, что Киреевский, как и до него Филофей, так и после него К. Н. Леонтьев, связывал начало европейской культуры с отпадением Рима от вселенского православия. Вывод Киреевского следующий: «Западная философия теперь находится в том положении, что ни далее идти по своему отвлеченно-рациональному пути она уже не может, ибо сознала односторонность отвлеченной рациональности; ни проложить себе новую дорогу не в состоянии, ибо вся сила ее заключалась в развитии именно этой отвлеченной рациональности» (1, 198).

Именно рационалистический характер западного мышления привел к *торжеству естественного человека*, обладающего неотчуждаемыми правами его естества. «Раздробив цельность духа на части и отделенному логическому мышлению предоставив высшее сознание истины, — пишет Киреевский, — человек в глубине своего самосознания оторвался от всякой связи с действительностью и сам явился на земле существом отвлеченным, как зритель в театре, равно способный всему сочувствовать, все одинаково любить, ко всему стремиться под условием только, чтобы физическая личность его ни от чего не страдала и не беспокоилась. Ибо только от одной физической личности не мог он отрешиться своею логическою отвлеченностью» (с. 286).

По мнению Киреевского, закономерное развитие западного мышления, прошедшего через «эпохи неверия сомневающегося», «фанатического», наконец, «равнодушно рассуждающего», привело к осознанию «внутренней пустоты, требующей живого убеждения, которое бы связывало человека с человеком не холодным согласием в отвлеченных убеждениях, не наружною связью внешних выгод, но *внутренним сочувствием цельного бытия* (курсив мой. — Е. Т.), одною любовью, одним разумом и одним стремлением проникнутого» (с. 285).

Совершенно иной, высший тип мышления, полагает Киреевский, сформировался в восточной патристике, к трудам представителей которой и призывает обратиться философ, так как «для нас, воспитанных вне римского и протестантского влияния», односторонне рациональный способ мышления не может быть удовлетворительным (с. 287). По его мнению, «писатели Восточной Церкви, не увлекаясь в односторонность силлогистических построений, держались постоянно той полноты и цельности умозрения, которые составляют отличительный признак Христианского любомудрия» (1, 198). *Главная особенность православного мышления* состоит, в представлении Киреевского, в том, что оно стремится «самый

разум поднять выше своего обыкновенного уровня — стремится самый источник разумения, самый способ мышления возвысить до сочувственного согласия с верою» (с. 288).

Первым условием для такого «возвышения разума» к божественной истине является *со-участие*, своего рода *симфония, всех познающих способностей человеческого духа*: необходимо, пишет Киреевский, собрать «в одну неделимую цельность все свои отдельные силы, которые в обыкновенном положении человека находятся в состоянии разрозненности и противоречия; чтобы он не признавал своей отвлеченной логической способности за единственный орган разумения истины; чтобы голос восторженного чувства, не согласенный с другими силами духа, он не почитал безошибочным указанием правды; чтобы внушения отдельного эстетического смысла независимо от развития других понятий он не считал верным путеводителем для разумения высшего мироустройства; даже чтобы господствующую любовь своего сердца отдельно от других требований духа он не почитал за непогрешимую руководительницу к постижению высшего блага; но чтобы постоянно искал в глубине души того внутреннего корня разумения, где *все отдельные силы сливаются в одно живое и цельное зрение ума* (курсив мой. — Е. Т.)» (с. 289).

Процесс познания состоит, таким образом, не в плетении бесконечной цепи логических умозаключений, но в том, чтобы найти «в глубине души *живое общее средоточие для всех отдельных сил разума* (курсив мой. — Е. Т.), сокрытое от обыкновенного состояния духа человеческого, но достижимое для ищущего и одно достойное постигать высшую истину». Киреевский убежден в том, что «свободное развитие естественных законов разума не может быть вредно для веры православно мыслящего». Православно верующий, по его мнению, знает, что «для цельной истины нужна цельность разума, и искание этой цельности составляет постоянную задачу его мышления» (с. 289–290).

Православное мышление, как уже отмечалось, в представлении Киреевского, является более высокой степенью мышления, находясь на которой «православно верующий... может понять все системы мышления, исходящие из низших степеней разума, и видеть их ограниченность и вместе относительную истинность...» (с. 290). Верующий разум всегда сознает, «истина божественная не обнимается соображениями обыкновенного разума и требует высшего, духовного зрения, которое приобретается не наружною ученостью, но внутреннею цельностью бытия». Поэтому, убежден Киреевский, *истинное*, духовно верное *познание* возможно лишь при условии «*чистой цельной жизни*», которая является ручательством за «цельность разума». Духовное знание приобретается «*по мере внутреннего стремления к нравственной высоте и цельности*» (курсив мой. — Е. Т.) и исчезает вместе с этим стремлением.<sup>46</sup> Истинное знание не носит характера, «отвлеченного» от нравственности человека, но есть всегда верующее знание, которое только и позволяет восстановить «существенную личность человека в ее первозданной неделимости».<sup>47</sup>

Таким образом, обосновываемая Киреевским концепция верующего разума включала в себя также и восточно-христианский *идеал цельной личности*, противопоставляемый *человеку западной культуры*, находящемуся в состоянии *распада духовных сил*. Западный человек не ищет «центр духовного бытия» и «не

<sup>46</sup> Киреевский И. В. Полн. собр. соч. М., 1861. Т. 2. С. 327.

<sup>47</sup> Там же. С. 336–337.

понимает той живой совокупности высших умственных сил, где ни одна не движется без сочувствия других; того равновесия внутренней жизни, которое отличает даже самые наружные движения человека, воспитанного в обычных преданиях Православного мира...» (1, 201). Русский же человек, полагает Киреевский, «каждое важное и неважное дело свое всегда связывал непосредственно с высшим понятием ума и с глубочайшим средоточием сердца» (1, 211). На этом основании философ делает вывод о том, что «раздвоение и цельность... будут последним выражением Западноевропейской и Древнерусской образованности» (1, 218).

Киреевский призывает к тому, чтобы «вырвавшись из-под гнета рассудочных систем европейского любомудрия, Русский образованный человек в глубине особенного, недоступного для Западных понятий, живого, цельного умозрения Святых Отцов Церкви» нашел «самые полные ответы именно на те вопросы ума и сердца, которые всего более тревожат душу, обманутую последними результатами Западного самосознания» (1, 221).

### § 3. Социальная философия А. С. Хомякова: от общинности «міра» к соборности Церкви

Важнейшей частью теоретического наследия славянофилов является, конечно же, не апология крестьянской общины, присутствующая в трудах Хомякова 40-х годов, но его учение о соборности, развитое философом уже в 50-е годы, когда в известной степени сгладилась острота славянофильских дискуссий. Следует подчеркнуть, что это богословское по своей сути учение имело своим источником важные социально-философские идеи мыслителя, развитые им в предшествующий период, т. е. в 40-е годы.

Главным принципом социальной философии Хомякова являлась *идея общения*, призванная объяснить свойства как общества в целом, так и отдельного человека. «...Общение слова, мысли, чувства, — пишет философ, — есть не только дело великой важности, но едва ли не лучшее достояние человека на земле».<sup>48</sup> Общение трактуется Хомяковым как деятельность человека, в которой проявляется не одна какая-либо сторона его личности, но в которой со-участвуют все его душевные способности: «Общение, — пишет философ, — заключается не в простом размене понятий, не в... размене услуг, не в сухом уважении к чужому праву... но в живом размене не понятий одних, но чувств, в общении воли, в разделении не только горя, но и радости жизненной».<sup>49</sup>

С одной стороны, общение есть необходимое *условие* формирования и развития, точнее говоря, *самого существования человеческой личности*: «Животворные способности разума, — пишет Хомяков, — живут и крепнут только в дружеском общении мыслящих существ... отрешенный от жизненного общения единичный ум бессилён и бесплоден... только от общения жизненного может он получить силу и плодотворное развитие» (1, 88). С другой стороны, общение между личностями есть *конституирующий принцип целостности общественного организма*: «В обществе здоровом и цельном, — пишет в связи с этим Хомяков, — всякое движение мысли есть уже деятельность: лица, связанные между собою живою органическою цепью, невольно и

---

<sup>48</sup> Хомяков А. С. По поводу статьи И. В. Киреевского «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России» // Благова Т. И. Родоначальники славянофильства... С. 198. — Далее ссылки на это произведение даются в тексте главы.

<sup>49</sup> Хомяков А. С. Полн. собр. соч. М., 1900. Т. 1. С. 98. — Далее ссылки на это издание даются в тексте главы: первая цифра в скобках означает номер тома, вторая — страницы.

постоянно действуют друг на друга; но для этого нужно, чтобы между ними была органическая связь. Разрушьте ее, и живое целое обратится в прах, и люди-пылинки стали чужды друг другу...» (с. 191).

Человек, в представлении философа, есть *существо социальное*, которое «достигает своей нравственной цели только в обществе, где силы каждого принадлежат всем и силы всех каждому» (1994, 1, 470). По мысли Хомякова, человек должен преодолеть «мертвенное одиночество эгоистического существования»: «Отделенная личность есть совершенное бессилие и внутренний непримиренный разлад... надобно, чтобы жизнь каждого была в полном согласии с жизнью всех... люди должны быть связаны со всем остальным организмом общества узами свободной и разумной любви» (1, 152). В поисках гармонии между личностью и обществом, освобождающей социальный мир как от крайностей индивидуализма, так и от крайностей коллективизма, Хомяков призывает человека «принести в жертву самолюбие своей личности», что и позволит ему «проникнуть в тайну жизни общей и соединиться с нею живым органическим соединением» (1, 161, 174). В таком смирении эгоизма – путь к обретению человеком нравственной цельности. Таким образом, социальная философия Хомякова в этот период может быть охарактеризована как преимущественно *«социоцентристская»* (С. С. Хоружий), отдающая приоритет обществу над личностью.

*Общество* понимаемое как *всеединство* – совершенное соединение лиц, которое само также может быть рассмотрено как *цельная личность* и как *единый организм*, противопоставляется Хомяковым «мертвому», атомизированному обществу, члены которого связаны друг с другом внешними, формальными связями и участвуют в нем «внешней» стороной своей личности. Такой форме социальности философ даже отказывает в праве называться обществом, это – «случайное скопление человеческих единиц, связанных или сбитых в одно целое внешними и случайными действующими», «числительное скопление бессвязных личностей» (1, 56).

Различия между *органическим*, *«живым»*, и *«мертвым»* обществом раскрываются Хомяковым через характерные для славянофильства оппозиции. Так, органическое общество предстает как *«истинное братство»*, члены которого связаны узами взаимной любви, в противоположность внешнему объединению людей в общество посредством *«условного договора»*. *«Внутренней правде»* – главному принципу регулирования правовых отношений между людьми в органическом обществе – Хомяков противопоставляет *«внешнюю правду»* «мертвого» общества, которая «довольствуется освящением и охранением условных и случайных отношений между людьми» (с. 201). Внутренняя правда предстает как «признанная самим человеком *нравственная обязанность*», существо внешней – во *внешнем же принуждении*. Единство органического общества достигается благодаря общему *согласию* и *единодушию*, единство внешнего общества – благодаря *формальному численному большинству* (1, 161). Различным образом понимается и свобода. Для органического общества характерна *«положительная свобода»*, примирение свободы каждого с единством целого, для его противоположности – *«отрицательная свобода»*, проявляющаяся в бунте и разномыслии. Именно таким *«мертвенным»* обществом предстает для Хомякова *общество Запада*. С ним полностью согласен и Киреевский: «На Западе все отношения общественные основаны на условии... Вне условия нет отношений правильных, но является произвол, который в правительственном классе называется самовластием, в управ-

ляемом — свободой. Но и в том, и в другом случае этот произвол доказывает не развитие внутренней жизни, а развитие внешней, формальной... Поэтому общественный договор не есть изобретение энциклопедистов, но действительный идеал, к которому стремились без сознания, а теперь стремятся с сознанием все Западные общества, под влиянием рационального элемента, перевесившего элемент христианский».<sup>50</sup>

Историческим примером такого органического общества являлась для Хомякова, как, впрочем, и других славянофилов, *крестьянская община* — «лучшая форма общежительности» (1994, 1, 517). Хомяков убежден в уникальности этой формы социального общения, неизвестной на Западе: «Мыслители западные вертятся в безысходном кругу, потому только что идея общины им недоступна. Они не могут идти никак дальше ассоциации...» (1, 50). Если общественные союзы на Западе основаны на договоре и подчинены формальности римского права, то община — традиционная для России форма организации сельского населения — «на естественном и нравственном братстве и внутренней правде». Благодаря общинному быту в России «развились общежительные добродетели... которым... ничего равного не представляла еще история мира». К таким добродетелям Хомяков относит «благородное смирение, кротость, соединенная с крепостью духа, неистощимое терпение, способность к самопожертвованию, правда на общем суде... твердость семейных уз и верность преданию...» (с. 231–232). Итак, крестьянская община, отношения в которой регулируются не юридическими формами, но внутренней, нравственной правдой, являлась для славянофилов *социальным идеалом*. «Славянская сельская община, русский мир... лучший, святейший остаток народной старины, которому должна была бы подражать и завидовать вся остальная Европа», — утверждает Хомяков (3, 117).

Однако понятие соборности, впоследствии развитое Хомяковым, не относится ни к общине, ни к любому другому исторически-конкретному обществу, в котором начала соборности не могут иметь совершенного воплощения, но относится исключительно к Церкви. Однако уже и на этом этапе философ полемизирует с Киреевским, полагавшим, что «христианское учение выражалось в чистоте и полноте во всем объеме общественного и частного быта древнерусского». По мнению Хомякова, «не было ни одного народа, ни одной земли, ни одного государства в мире, которому такую похвалу можно бы было приписать хотя приблизительно» (с. 209).

Учение о соборности Церкви было развито Хомяковым в его богословских трудах 50-х годов и является своего рода дополнением разработанной Киреевским концепции верующего разума. Для Хомякова это была новая попытка разрешить проблему гармонизации отношений между личностью и социальным целым, а также определить условия приобщения человека к божественной истине. Как уже отмечалось, концепция соборности не имела своей целью объяснить бытие общества вообще или какого-либо исторически-конкретного общественного союза, но призвана была показать существенные черты Церкви как онтологического единства верующих. Вместе с тем, важно подчеркнуть, что соборность в понимании Хомякова не есть некий недостижимый человеком идеал, *соборность* — есть реальный опыт жизни человека в Церкви, *способ со-бытия всех верующих во Христа*.

---

<sup>50</sup> Киреевский И. В. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 195–196.

В понятии соборности можно выделить два аспекта: 1) *онтологический* – соборность как единство людей, находящихся с Богом и друг другом в общении взаимной любви; 2) *гносеологический* – соборность как условие и вместе с тем результат познания божественной истины.

*Понятие соборности в онтологическом смысле* призвано было показать возможность *гармоничного согласия индивидуальной свободы и общественного единства*. Хомяков полагает, что такая возможность существует только в обществе верующих – в Церкви. Внимание Хомякова привлекло одно суждение Киреевского: «Церковь всегда оставалась вне государства и его мирских отношений... как недостижимый светлый идеал, к которому они должны стремиться и который не смешивался с их земными пружинами». Развивая эту мысль, Хомяков приходит к пониманию того, что идеальный принцип социального бытия имеет сверхэмпирическую природу и присутствует исключительно в жизни Церкви.

Понятие соборности, положенное Хомяковым в основу своего учения, есть третий атрибут Церкви в христианском Символе веры. Слово «соборный» является русским переводом греческого слова «кафолический». В католической традиции это слово переводилось как «повсеместный, всемирный, всеохватный». В восточно-христианской традиции понятие кафоличности, т. е. соборности, Церкви связывалось не с ее внешним распространением, не с эмпирической множественностью лиц, входящих в Церковь, а с ее внутренней истинностью, обусловленной присутствием в ней Христа. Как пишет Хомяков, «не численностью верующих и не видимым их собранием образуется Церковь, но самой связью, объединяющей их» (1994, 2, 172). Эта связь верующих, поясняет Хомяков, «есть сам Христос» (1994, 2, 171), «начало взаимной любви в Иисусе Христе» (1994, 2, 175–176). Учение Хомякова стало, пожалуй, первым опытом раскрытия понятия соборности Церкви.

Понятие соборности раскрывается Хомяковым традиционно через оппозиции. По мнению философа, есть *три типа единства*, только одно из которых является совершенным, истинным – соборным. Различия между ними выражаются прежде всего в *типе связи между элементами единства*. В первом типе единства связь между его элементами отсутствует либо носит номинальный характер. Таким для Хомякова является протестантизм. Во втором – связь между элементами единства носит жесткий, сковывающий их свободу характер, примером чего является католичество. Только в истинной, православной Церкви существует подлинно соборное единство, сочетающее взаимосвязанность элементов и их свободное самостоятельное существование. «...Единство... совершенно условное, у протестантов состоит только в арифметическом итоге известного числа отдельных личностей... а у римлян – только в стройности движений подданных полудуховного государства». В отличие от них «мы... исповедуем Церковь *единую и свободную* (курсив мой. – Е. Т.)» (1994, 2, 88). Таким образом, делает вывод Хомяков, католицизм есть «единство внешнее, отвергающее свободу и потому недействительное»; протестантизм есть «свобода внешняя, не дающая единства, а потому также недействительная»; в истинной Церкви единство есть не что иное, как «*согласие личных свобод*» (1994, 2, 183).

Итак, специфику соборного единства характеризует его связь со свободой. В истинной Церкви, по мысли Хомякова, происходит *синтез свободы личности и единства целого*. При этом свобода человека

трактуются Хомяковым не как свобода выбора, — в таком варианте она не может служить началом, создающим единство. Свобода понимается мыслителем как *свобода самоосуществления в Богообщении*, как обусловленная верой, жизнью в Церкви «бытийная стратегия человека» (С. С. Хоружий).

Жизнь в Церкви, подчеркивает Хомяков, не лишает человека свободы. Напротив, по мысли философа, «человек находит в Церкви не чуждое что-либо себе. Он находит в ней самого себя, но себя *не в бессилии своего духовного одиночества, а в силе своего духовного, искреннего единения со своими братьями, со своим Спасителем* (курсив мой. — Е. Т.). Он... находит в ней то, что есть совершенного в нем самом, — Божественное вдохновение, постоянно теряющееся в грубой нечистоте каждого отдельного существования. Это очищение совершается непобедимую силою взаимной любви христиан в Иисусе Христе, ибо эта любовь есть Дух Божий» (1994, 2, 87). Таким образом, по мысли Хомякова, для каждого человека бытие в Церкви необходимо предстает как *бытие в общении с Богом и другими людьми*, входящими в Церковь. И только в таком со-бытии и осуществляется человеческая свобода как свобода самореализации в Богообщении. «Заклучите человека в его личной отдельности, — пишет Хомяков, — разорвите связь, соединяющую всех христиан в одну живую индивидуальность... и вы заодно порвете связь, соединяющую христиан со Св. Писанием» (1994, 2, 116).

Соборность как синтез личной свободы и единства целого, по мысли Хомякова, может быть достигнута только через *взаимость любви*, связывающей членов Церкви. Мыслитель пишет в связи с этим: католицизм «...есть противная природе тирания. Протестантство есть беззаконный бунт... Но где же единство без самовластия? Где свобода без бунта? И то и другое находится в древнем, непрерывающемся, не изменившемся Предании Церкви. Там единство, облеченное большею властью, чем деспотизм Ватикана: *ибо оно основано на силе взаимной любви*. Там свобода, более независимая, чем безначалие протестантства: *ибо ею правит смирение взаимной любви*» (1994, 2, 284). Таким образом, *соборность есть основанный на взаимной любви синтез личной свободы и единства целого*.

Этот синтез достигается благодаря действию в человеке божественной благодати, первый дар которой и есть любовь. «Церковь, — пишет Хомяков, — не есть множество лиц в их личной отдельности, но единство Божьей благодати, живущей во множестве разумных творений, покоряющихся благодати... Единство же Церкви не мнимое; не иносказательное, но истинное и существенное, как единство многочисленных членов в теле живом» (1994, 2, 6). Свобода и единство предстают как дары божественной благодати, потому для Хомякова «вся история Церкви есть история просвещенной благодатью человеческой свободы, свидетельствующей о Божественной истине» (1994, 2, 190).

Следовательно, по мысли Хомякова, соборность имеет благодатную и сверхэмпирическую природу и не является качеством эмпирической социальной реальности. Соборность — особый порядок бытия, создаваемый действием в верующих божественной благодати. Соборность можно также определить как преображенную божественной благодатью реальность. Соборность есть живой опыт, свидетельство синергийного действия божественной благодати и человеческой свободы, богочеловеческая реальность. Эта реальность, пишет Хомяков, «не может заключаться ни в деятельности разобщенных между собою



личностей, ни в их случайном согласии (мечта реформаторов), ни в рабском отношении к чему-либо внешнему (безумие римлян): он заключается только во *внутреннем единении человеческой субъективности с реальной объективностью* (курсив мой. — Е. Т.)... живого мира, в том святом единстве, закон которого есть... ни что-либо изобретенное человеком, а Божественная реальность — сам Бог в откровении взаимной любви: это Церковь» (1994, 2, 157).

Соборность, как уже отмечалось, имеет в учении Хомякова и *гносеологический аспект*. В данном аспекте соборность выступает как *условие познания божественной истины*. «Мы были бы недостойны познать ее (истину. — Е. Т.), если бы не имели свободы; мы были бы неспособны познать ее, если бы не держались в единстве, силою нравственного закона... Мысль всей Церкви образуется гармоническим слиянием мыслей личных, просвещенных Божественной благодатью. Но и личная мысль не простая рефлексия анализирующего и рационализирующего духа; в ней всецело проявляется нравственное существо. Она приемлет научение не только словом, но всю полнотою церковной жизни» (1994, 2, 181).

Бытие в Церкви как бытие в единстве и любви с другими людьми открывает человеку возможность бесконечного познания божественной реальности. «...Слова, — пишет Хомяков, — которыми выражаются понятия о мире Божественном, могут быть понятны только для того, чья собственная жизнь находится в согласии с реальностью этого мира. Если самые эти понятия недоступны человеческой мысли, пребывающей в уединении своей личной немощи и порочности, а постигаются только Духом Божиим, который открывает их нравственному единству христианского общества; то естественно, что и слова, служащие им выражением, представляются в своем реальном смысле только тому, чья жизнь составляет живую принадлежность организма Церкви (1994, 2, 185). Таким образом, Хомяков утверждает *соборную природу знания* божественной истины, открывающейся человеку только в меру его стремления к нравственному совершенству. «Ясность разума, — пишет Хомяков, — поставляется в зависимость от закона нравственного. Общение любви не только полезно, но вполне необходимо для постижения истины, и постижение истины на ней зиждется и без нее невозможно. Недоступная для отдельного мышления, истина доступна только совокупности мышлений, связанных любовью» (1, 283). «Знание истины даруется лишь взаимной любви», — таков вывод Хомякова (1994, 2, 279).

Хомяков дает следующее определение соборному единству Церкви: «Единство истинное, внутреннее, плод и проявление свободы, единство, которому основанием служит не научный рационализм, и не произвольная условность учреждения, а нравственный закон взаимной любви и молитвы, единство, в котором... все равно призываются быть участниками и сотрудниками в общем деле, словом, единство по благодати Божией, а не по человеческому установлению, — таково единство Церкви (1994, 2, 191).

Учению о соборности Хомякова суждена была долгая жизнь в истории русской философии. Онтологический аспект учения оказал влияние на концепцию всеединства В. С. Соловьева, гносеологический — получил обсуждение в русской религиозной философии Серебряного века, в частности, в трудах таких его представителей, как С. Н. Трубецкой, П. А. Флоренский и др. Однако категория соборности впоследствии стала использоваться для объяснения природы общества, что не учитывало специфически

церковную суть этого понятия и тем самым искажало и упрощало мысль Хомякова. Соборность стала трактоваться как некий коллективистский социальный идеал. В связи с этим следует подчеркнуть, что под видом соборности на самом деле эксплуатировалось понятие общинности, разрабатываемое Хомяковым на более раннем этапе его творчества.

#### **§ 4. Славянофильская интерпретация истории и политико-правовой культуры Запада**

Выяснение особенностей западной культуры у славянофилов всегда сопровождалось демонстрацией их противоположности особенностям русской культуры. Этот характерный для славянофильства прием используется Киреевским, который сформулировал следующие основные оппозиции: «там государственность из насилий завоевания, — здесь из естественного развития народного быта, проникнутого единством основного убеждения; там враждебная разграниченность сословий, — в древней России их единомушная совокупность при естественной разновидности; там искусственная связь рыцарских замков с их принадлежностями, — здесь совокупное согласие всей земли духовно выражает неразделимое единство; там поземельная собственность — первое основание гражданских отношений, — здесь собственность только случайное выражение отношений личных; там законность формально-логическая, здесь — выходящая из быта; там склонность права к справедливости внешней, — здесь предпочтение внутренней; там юриспруденция стремится к логическому кодексу, — здесь... ищет она внутренней связи правомерного убеждения с убеждениями веры и быта; там законы исходят искусственно от господствующего мнения, — здесь они рождались естественно из быта; там улучшения всегда совершались насильственными переменами, — здесь стройным естественным возрастаньем... там шаткость личной самозаконности, — здесь крепость семейных и общественных связей...» (1, 217–218). Раскроем некоторые из предложенных Киреевским оппозиций.

Славянофилы были убеждены в том, что причины различия духовных типов России и Запада следует искать в самом начале их исторического пути. По их мнению, историческим истоком западной культуры были *завоевательные войны*, которые обусловили ряд существенных особенностей ее дальнейшего развития. Первой такой особенностью, в интерпретации славянофилов, являлась *сословная вражда*, ставшая, по их мнению, неотъемлемой чертой западного общества. Киреевский пишет в связи с этим: «...Непримиримая борьба двух спорящих племен, угнетавшего и угнетенного, произвела на все развитие их истории постоянную ненависть сословий, неподвижно друг против друга стоящих, со своими враждебными правами, с исключительными преимуществами одного, с глубоким недовольством и бесконечными жалобами другого». Поиск временного баланса между сословиями сопровождался установлением исключительно «*наружных, формальных и насильственных условий примирения*» (курсив мой. — Е. Т.), которыми все стороны оставались недовольными» (1, 191).

В сословии завоевателей естественным образом сформировалось представление о *суверенности, автономии личности*, что и обусловило *индивидуалистический характер западной культуры* в целом. «...Европейские общества, — полагает Киреевский, — основанные насилием, связанные формальностью личных отношений, проникнутые духом односторонней рассудочности, должны были развить в себе не

общественный дух, но *дух личной отделенности* (курсив мой. — Е. Т.), связываемой узлами частных интересов и партий» (1, 192).

Все это создало условия для *приоритета права* в регулировании отношений между самодостаточными, замкнутыми в себе индивидуумами. При этом, по мнению Киреевского, «развитие права гражданского в Западных государствах получило тот же смысл внешней, спорно-буквальной формальности, какой лежал в самой основе общественных отношений». Для философа это является объяснением рецепции римского права в средневековой европейской культуре: «Римское право... еще более укрепило это направление внешней формальности в Европейской юриспруденции. Ибо Римское право имеет тот же внешний формальный характер, за наружную букву формы забывающий внутреннюю справедливость; может быть потому, что и Римская общественная жизнь также развилась из постоянной борьбы двух противоположных народностей... Этим объясняется... отчего чужое для Европейских народов Римское право так легко могло привиться к ним...» (1, 192).

Завоевательное начало европейское истории обусловило не только сословную вражду, социальный атомизм и формализм общественных связей, но и *насильственный тип социального развития*. «...Начавшись насилием, — пишет Киреевский, — государства Европейские должны были развиваться переворотами, ибо развитие государства есть не что иное, как раскрытие внутренних начал, на которых оно основано». Соответственно, делает вывод Киреевский, «развитие в государствах Европейских совершалось не спокойным возрастанием, но всегда посредством более или менее чувствительного переворота. Переворот был условием всякого прогресса, покуда сам сделался уже не средством к чему-нибудь, но самобытною целью народных стремлений (1, 192–193).

Полную противоположность духовному типу Запада представляла собой, по мысли славянофилов, Россия. *Основополагающим фактором*, определившим особенности русской культуры, являлось с их точки зрения *православие*, под влиянием которого, подчеркивает Киреевский, «сложился и воспитался коренной Русский ум, лежащий в основе Русского быта» (1, 202).

По мнению славянофилов, сложившемуся, очевидно, под влиянием Карамзина, в начальный период истории России «спокойно и естественно совершалось образование ее общественных и государственных отношений, без всяких насильственных нововведений, единственно вследствие внутреннего устройства ее нравственных понятий». Благодаря христианству изменились «нравственные понятия Русского человека... а вместе с ними и его общежительные отношения». Вследствие этого «все общественное устройство Русской земли должно было в своем развитии принять... направление Христианское» (1, 204).

*Естественный процесс образования государственности* в соединении с благотворным влиянием православия обусловили *отсутствие* в древнерусском быте какой-либо *сословной вражды*. По мнению Киреевского, «обширная Русская земля... всегда сознавала себя как одно живое тело и... находила свое притягательное средоточие... в единстве убеждений, происходящих из единства верования в церковные постановления» (1, 202). Таким образом, делает вывод мыслитель, «Русское общество выросло само-

бытно и естественно, под влиянием одного внутреннего убеждения, Церковью и бытовым преданием воспитанного» (1, 206).

Соответственно из постулируемого факта «общего согласия всей Русской земли» славянофилы делали вывод об *отсутствии* в древнерусской культуры начал *индивидуализма*: «Резкая особенность Русского характера в этом отношении заключалась в том, — пишет в связи с этим Киреевский, — что никакая личность в общежительных сношениях своих никогда не искала выставить свою самородную особенность как какое-то достоинство; но все честолюбие частных лиц ограничивалось стремлением: быть правильным выражением основного духа общества» (1, 214). В этом суждении Киреевский, как и Хомяков, демонстрирует социоцентристский подход к объяснению общества.

Одной из причин, обусловивших отсутствие индивидуалистических начал в русской культуре, является по мысли Киреевского, *отсутствие непосредственной связи личности с собственностью*. Если «все здание Западной общественности стоит на развитии... личного права собственности, так, что и самая личность, в юридической основе своей, есть только выражение этого права собственности», то «в устройстве Русской общественности личность есть первое основание, а право собственности только ее *случайное* отношение... Общество слагалось не из частных собственности, к которым приписывались лица, но из лиц, которым приписывалась собственность» (1, 209–210).

Наконец, если «в обществе искусственном, основанном на формальном сочетании интересов», каковым для славянофилов выступало западное общество, «развитие совершается... по закону переворотов, то в России — «обществе, устроившемся естественно из самобытного развития своих коренных начал, каждый перелом есть болезнь, более или менее опасная; закон переворотов вместо того, чтобы быть условием жизненных улучшений, есть для него условие распада и смерти: ибо его развитие может совершаться только гармонически и неприметно, по закону естественного возрастания в одномысленном пребывании (1, 208–209).

Однако петровские реформы разрушили целостность древнерусской культуры, произведя в ней, по общему мнению славянофилов, «*раздвоение*», общий способ преодоления которого был предложен славянофилами и, в частности, Хомяковым, писавшим, что «вера православная» есть то «основание, на котором воздвигнется прочное здание русского просвещения» (с. 242).

Россия и Запад сравнивались славянофилами и как два различных правовых мира. Если Чаадаев утверждал, по сути, неправовой характер русской культуры, то его оппоненты впервые попытались найти отличительные черты правовых культур России и Запада.

По мнению Киреевского, господствующий характер «общежительных» отношений Древней Руси — «естественных, простых, единокорных», — обусловил то, что «законы, выражающие эти отношения, не могли иметь характер искусственной формальности», как это было на Западе. Эти законы, источником которых являлись «бытовое предание» и внутреннее христианское «убеждение», должны были «в своем духе, в своем составе и в своих применениях носить характер более внутренней, чем внешней правды, предпочитая очевидность существенной справедливости — буквальному смыслу формы; свя-

тость предания — логическому выводу; нравственность требования — внешней пользе» (1, 207). Таким образом, сам характер отношений определял *приоритет нравственности над правом*, «внутренней справедливости» над «внешнею формальностью» и требовал *нравственной оправданности закона*. «Русской земле, — отмечает в связи с этим Хомяков, — была чужда идея какой бы то ни было отвлеченной правды, не истекающей из правды христианской, или идея правды, противоречащая чувству любви» (с. 235).

Главной особенностью «Римско-Западной» юриспруденции Киреевский считал ее *формализм*: она «отвлеченно выводит логические заключения из каждого законного условия, говоря: *форма — это самый закон*, — и старается все формы связать в одну разумную систему, где бы каждая часть, по отвлеченно-умственной необходимости, правильно развивалась из целого, и все вместе составляло не только разумное дело, но *самый написанный разум*» (1, 207).

Для древнерусской правовой культуры, по мнению славянофилов, был характерен *приоритет* над законом *обычного права*, которое, как полагал Киреевский, «вырастая из жизни, совершенно чуждалось развития отвлеченно-логического». Именно правовой обычай являлся в Древней Руси источником законодательства, и такая «социологическая», по своей сути, модель «законотворчества» рассматривалась славянофилами как правовой идеал: «Закон в России, — пишет в связи с этим Киреевский, — не изобретался предварительно какими-нибудь учеными юрисконсультами; не обсуживался глубокомысленно и красноречиво в каком-нибудь законодательном собрании, и не падал потом как снег на голову, посреди всей удивленной толпы граждан, ломая у них какой-нибудь уже заведенный порядок отношений. Закон в России не сочинялся, но обыкновенно только записывался на бумагу уже после того, как он сам собою образовался в понятиях народа и мало-помалу, вынужденный необходимостью вещей, взошел в народные нравы и народный быт» (1, 207–208).

Хомяков подчеркивал необходимость *соответствия положительного закона нравственному идеалу общества*. «В законе положительном — пишет он, — государство определяет... постоянно свою среднюю нравственную высоту, ниже которой стоят многие его члены (что доказывается преступным нарушением самых мудрых законов) и выше которых всегда стоят некоторые (что доказывается последующим усовершенствованием закона)... Закон, слишком низкий для него, оскорбляя его нравственность, оставляется без внимания; слишком высокий не понят и остается без исполнения» (с. 229). Мысль Хомякова о необходимости соответствия положительного закона исторически меняющемуся нравственному идеалу общества, как и его суждение об антихристианском характере свойственного западной правовой культуре «обоготворения политического общества» впоследствии получит обсуждение в философии права П. И. Новгородцева.

\* \* \*

В своем дальнейшем развитии русская политическая и правовая мысль обращалась к тем проблемам и вариантам их решения, которые были предложены представителями «Золотого века» русской культуры. Этот постоянно ведущийся диалог обеспечивал преемственность и новизну в обсуждении ключевых проблем теории и философии права.

## Рекомендуемые источники и исследования

*Карамзин Н. М.* Записка о древней и новой России (любое издание).

*Карамзин Н.М.* Историческое похвальное слово Екатерине II (любое издание).

*Киреевский И. В.* О необходимости и возможности новых начал для философии (любое издание).

*Киреевский И. В.* О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России (любое издание).

*Неволин К. А.* Энциклопедия законоведения. СПб., 1997.

*Пестель П. И.* Русская Правда (любое издание).

*Сперанский М. М.* Руководство к познанию законов / отв. ред. И. Д. Осипов. СПб., 2002.

*Сперанский М. М.* Основания российского права / публ. и коммент. Е. В. Тимошиной // Правоведение. 2001. № 3–4.

*Сперанский М. М.* Четыре беседы с наследником престола / публ. Д. И. Луковской, С. С. Гречишкина // Правоведение. 1997. № 4.

*Хомяков А. С.* Аристотель и всемирная выставка (любое издание).

*Хомяков А. С.* Мнение иностранцев о России (любое издание).

*Хомяков А. С.* Мнение русских об иностранцах (любое издание).

*Хомяков А. С.* По поводу статьи И. В. Киреевского «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России» (любое издание).

*Чаадаев П. Я.* Полн. собр. соч. и избр. письма. В 2 т. М., 1991.

\* \* \*

*Бердяев Н. А.* Алексей Степанович Хомяков. М., 1912.

*Благова Т. И.* Родоначальники славянофильства: Алексей Хомяков и Иван Киреевский. М., 1995.

*Ермашов Д. В., Ширинянц А. А.* У истоков российского консерватизма: Н. М. Карамзин. М., 1999.

*Завитневич В.* Алексей Степанович Хомяков. В 2 т. М., 1902–1913.

*Зорин А. Г.* Кормя двуглавого орла... Литература и государственная идеология в России в последней трети XVIII – первой трети XIX в. М., 2001.

*Луковская Д. И., Гречишкин С. С., Ячменев Ю. В.* Константин Алексеевич Неволин // Неволин К. А. Энциклопедия законоведения. СПб., 1997.

*Пивоваров Ю.* «Гений блага» // Пивоваров Ю. Очерки истории русской общественно-политической мысли XIX – первой трети XX столетия. М., 1997.

*Тимошина Е. В.* Рукописное наследие М. М. Сперанского как источник исследования его правового мировоззрения // Правоведение. 2001. № 3.

Подписано в печать 29.04.2014 г.  
Формат 60х84 1/16. Бумага офсетная. Печать офсетная.  
Авт. л. 5,5. Усл. печ. л. 4,0. Тираж 100 экз.  
Заказ № 3504.

Отпечатано в ООО «Издательство «ЛЕМА»»  
199004, Россия, Санкт-Петербург, 1-я линия В.О., д.28  
тел.: 323-30-50, тел./факс: 323-67-74  
e-mail: [izd\\_lemma@mail.ru](mailto:izd_lemma@mail.ru)  
<http://www.lemaprint.ru>